د. عقيل عكموش العنبكي

المقاربة اللغوية في الخطاب الصوفي

الفتوحات المكية أنموذجاً



مؤسسة الانتشار العربي

د. عقيل عكموش العنبكي

المقاربة اللغوية في الخطاب الصوفي

الفتوحات المكية أنموذجاً

مؤسسة الانتشار العربي

د. عقيل عكموش العنبكي

المقاربة اللغوية في الخطاب الصوفي

الفتوحات المكية أنموذجاً

الانتشار العربي

ص.ب. 113/5752
E-mail: arabdiffiusion@hotmail.com
www.alintishar.com
بيروت ـ لبنان
هاتف: 9611-659148 فاكس: 9611-659150

ISBN 978-614-404-385-1

الطبعة الأولى 2013

المحتويات

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّي لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا﴾[1]

يقول محيي الدين بن عربي رحمه الله:

(أردنا أن نفتتح معرفة الوجود وابتداء العالم الذي هو عندنا المصحف الكبير الذي تلاه الحق علينا تلاوة حال، كما أن القرآن تلاوة قولٍ عندنا)[2].

ويقول أيضاً:

(الممكنات هي كلمات الله التي لا تنفد، وبها يظهر سلطانها الذي لا يبعد، وهي مركبّات لأنها أتت للإفادة، فصدرت عن تركيب يُعبَّر عنه في اللسان العربي بلفظة (كُنْ)، فلا يتكون عنه إلا مركب من روح وصورة، ثم تلتحم الصور بعضها ببعض لما بينها من المناسبات فتحدث المعاني فينا بحدوث تأليفها الوضعي، وما وقع فيها الوضع في الصور المخصوصة إلا لذاتها، لا بحكم الاتفاق ولا بحكم الاختيار، لأنها بأعيانها أعطت العلم الذي لا يتحول، والقول الذي لا يتبدل... والمادة التي ظهرت فيها كلمات الله التي هي العالم هي نَفَسُ الرحمن، ولهذا عُبِّرَ عنها بالكلمات، وقيل في عيسى عليه السلام إنه كلمة الله)[3].

---

(1) سورة الكهف، الآية: 109.

(2) الفتوحات المكّية 1: 158.

(3) المصدر السابق نفسه: 96.

الإهداء

إلى سَيِّدي أميرِ المؤمنينَ

عليِّ بْنِ أبي طالب عليه السلام

كُلَّما تَفَيَّأْتُ ظِلالَكَ تَذَكَّرْتُ قَوْلَكَ الخالِدَ:

(لَقَدْ رقَّعْتُ مِدْرَعَتي حَتَّى اسْتَحْيَيْتُ مِنْ راقِعِها).

حتَّى لَقَد انْقادَتْ لَكَ الدُّنْيا والآخرة.

المقدّمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أحرق قلوب أوليائه بنار محبته، واسترق هممهم وأرواحهم بالشوق إلى لقائه، ووقف أبصارهم وبصائرهم على ملاحظة جمال حضرته، حتى أصبحوا من تنسم روح الوصال سكارى، وأصبحت قلوبهم من ملاحظة سبحات الجلال والهة حيرى، والصلاة والسلام على قطب الوجود الأوحد، وعلم المعرفة الأكبر الذي لا يدانيه في شرف المرتبة مخلوق في السموات والأرضين، المصطفى ﷺ، الذي حاز شرف الأولين والآخرين، وفاقهم فضلًا وإحسانًا ومعرفةً حتى كان قاب قوسين أو أدنى، إذ لا نبي مرسل، ولا ملك مقرّب، فأوحى إليه ربه من الأسرار ما لم يُخبر عنه بنصٍ صريح، وكان سرًّا بينه وبين محبوبه، فأضمر ذلك بـ(ما أوحى). وعلى آله أوتاد المعرفة وأئمة الهدى والطريق إلى الله سبحانه وتعالى إذا أضاع السالك الهدى، ولم تنجلِ عن بصيرته غشوات العمى. وعلى أصحابه الأخيار المنتجبين.

أما بعد.

فقد احتل الخطاب الديني في بنية الثقافة العربية حيّزًا واسعًا وأخذ من عناية الدارسين قديمًا وحديثًا شوطًا كبيرًا، فقد اهتم من عني بهذا الخطاب بتأويله ومحاولة إيجاد حلّ لكثير من الإشكاليات التي وقع فيها، ناظرين في ذلك إلى الموضوع من أكثر من زاوية واحدة، ومنطلقين في فهمه من مرجعيات مختلفة ربما أضفت نفسها فهمًا قسريًا لهذا الخطاب أو ذاك بسبب الوقوع تحت أسر المرجعية، أو التشنج المعرفي.

والخطاب الصوفي بوصفهِ جزءًا من هذا الخطاب الديني لم يكن ببعيد عن عناية الدارسين، فقد مثَّل الوقوف عند دراسته، بشقيه الشعري والنثري هاجسًا لدى كثير من القدماء والمحدثين، فراحوا يتعدّدون في فهمه وتأويله، منطلقين في ذلك من مرجعيات متعدّدة في القراءة، أخذت تنظر إليه من زوايا متعدّدة عقدية، وفلسفية، وجمالية، ونقدية، وأدبية.

والذي يمكن أن يسجّل على جهود المحدثين في دراسة الخطاب الصوفي إغفال جانب مهم جدًّا من جوانب قراءة مثل هذا الخطاب، وأعني به قراءته على وفق المستوى اللغوي بجميع جزئياته وتمظهراته. ولعل الدارس يستطيع القول أن جهود الدارسين كانت أدارت ظهرها إلى إمكانية تناول النص الصوفي من زاوية لغوية صرفة، وإعمال جزئيات البحث في اللغة في المتون الصوفية، اللهم إلا بعض المحاولات التي تحدثت على استحياء عن وصف لغة المتصوفة أو الدلالة في هذه اللغة، كما حاول ذلك الدكتور نصر حامد أبو زيد في كتابيه: فلسفة التأويل، وهكذا تكلم ابن عربي، أو ما ذهبت إليه الدكتورة سعاد الحكيم في كتابها: ابن عربي ومولد لغة جديدة، وكذلك فعلت الدكتورة سحر سامي في إفرادها فصلًا من دراستها «شعرية النص الصوفي في الفتوحات المكّية» للحديث عن لغة ابن عربي.

كل ذلك ولد لدى الباحث رغبة في تناول أحد المتون الصوفية بدراسة لغوية تسعى إلى استقصاء جزئيات البحث اللغوي بجميع أشكالها، الصوتية والصرفية والنحوية والسياقية والدلالية، ومعرفة مدى حضورها بوصفها موجهًا من موجهات المعنى، تقف إلى جانب الموجهات الأخرى في الوصول إلى الدلالة. وقد كانت هذه الرغبة لاستكمال خطوة خطاها الباحث في هذا الطريق كتابه: البحث الدلالي عند الصوفية «لطائف الإشارات» لأبي القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري الصوفي (ت465 هـ)، أنموذجًا.

وقد وقع اختيارنا هذه المرّة على كتاب «الفتوحات المكّية» لمحيي الدين بن عربي الحاتمي الطائي (ت638 هـ)، واخترنا أن تكون ملاحقة الممارسة اللغوية للمؤلّف في كتابه، ومدى حضورها تنظيرًا وإجراءً واعتمادها موجهًا من موجهات المعنى تحت عنوان «المقاربة اللغوية في الفتوحات المكّية». ولم يكن اختيار هذا الكتاب من بين كتب المتصوفة عشوائيًا، بل وقفت خلف هذا الاختيار أسباب أهمها أنه يُعدّ أكبر موسوعة صوفية، إذ لا نجد كتابًا آخر يدانيه في حجمه من جهة أو غزارة ما فيه من موضوعات وأفكار من جهة أخرى، وغير ذلك فالكتاب يمثّل مرحلة النضج في التأليف الصوفي، بعدما كان في مراحله الأولى تعبيرًا عن الأحوال والتجارب الفردية الخاصة التي يصادفها السالك إلى الله، مصحوبًا بكثير من المقولات الصوفية، فالفتوحات المكّية يمثّل مرحلة متقدّمة في ميدان التأليف الصوفي، بعدما استقر التصوف مدرسة، وامتزج التأليف فيه بالفلسفة والفقه واللغة والأدب بشكل عام.

ولما لم يكن كتاب «الفتوحات المكّية» كتابًا لغويًّا متخصصًا في البحث في جزئيات اللغة ومشكلاتها، بل اتخذ من ذلك كله قنطرةً للوصول إلى ما يريد من دلالات

صوفية عرفانية. مغتنمًا الفرصة هنا أو هناك لإبداء رأيه الخاص، أو رأي أصحابه من المتصوفة بهذه المسألة اللغوية أو تلك. لذلك اخترنا أن يكون عنوان ممارساته اللغوية بـ «المقاربة اللغوية»، انطلاقًا من أن المقاربة في مفهومها العام اعتماد منهج لا يشكّ بصلاحه من حيث هو، ولكن لا يمكن القطع بالوصول من خلاله إلى نتائج متوقعة تفرضها طبيعة المنهج، فالبحث عن الدلالة وتدعيمها باعتماد القراءة اللغوية بجزئياتها المختلفة منهجٌ لا يشكّ بصلاحه ـ إلى حدٍّ بعيد ـ ولكننا علينا ألا نتوقع من ابن عربي وصوله إلى ما وصل غيره إليه من الدلالة، أو ما يتوقع الوصول إليه باعتماد اللغة منهجًا إجرائيًا، ولذلك يمكن القول بأن المقاربة اللغوية تنصف المتصوفة وتدرك كثيرًا من مكنونات خطابهم، فهم يستعملون جميع الآليات اللغوية المعروفة، والتي إن أنكرناها عليهم، فإن خطابهم أو فهمه يكتنفه الغموض، وتصبح دلالته معرضة للاجتهاد والشطح في التأويل، والذهاب بنصوصهم إلى أبعد ما ذهبت إليه من دلالة.

لقد حاول البحث في مهادِهِ النظري تأسيس مفهوم اصطلاح «المقاربة» والكشف عن معناه، ورصد تطور استعماله حتى استقراره منهجًا من مناهج الدراسة هنا أو هناك، فتتبع التمهيد مفهوم «المقاربة» في اللغة والاصطلاح، واستعماله في الدرس النقدي قديمًا، وورده في علوم الحديث النبوي الشريف ثم استعماله في الدرس النحوي، قبل انتقاله إلى الدرس النقدي الحديث، وانتقاله مترجمًا إلى المدونة النقدية العربية الحديثة. ليخلص من خلال كل ذلك إلى إيضاح مفهوم «المقاربة اللغوية» وما الذي تطمح الوصول إليه في نصّ «الفتوحات المكّية».

امتد البحث بعد التمهيد إلى خمسة فصول تتابعت منطقيًا ليأخذ كل واحدٍ منها بجزء من جزئيات الموضوع، تلتها خاتمة أوجزت نتائج ما وصل إليه البحث.

لقد تعهد الفصل الأول الذي كان بعنوان: الفتوحات المكّية، قراءة في المنهج بالكشف عن ملامح منهجية التأليف عند ابن عربي في «الفتوحات المكّية» وكان الفصل في ستة مباحث حاولت جاهدة تعقب كل ما يمكن أن يُعدّ ملمحًا منهجيًا ويمثّل ظاهرة منتظمة في التأليف عنده.

أما الفصل الثاني فقد دخل في صلب عملية البحث اللغوي وحاول الكشف عن المقاربات الصوتية والصرفية بوصفهما أول مستويات التحليل اللغوي الحديث، وانقسم على مبحثين اهتم الأول بالجزئيات الصوتية ومدى حضورها واعتمادها في البحث عن المعنى، وراح الثاني يبحث عن المقاربات الصرفية التي عنيت بالبنية وتقلباتها وما يتبع ذلك من معايير تمدّ النصوص بالجديد من الدلالة.

ولما كانت قراءة النصوص في ضوء مرجعياتها النحوية من أعمدة الدرس اللغوي فقد ذهب الفصل الثالث إلى الحديث عن المقاربات النحوية، وتوظيف جزئيات الدرس النحوي عند ابن عربي على مستوى التنظير والتطبيق، وأثر كل ذلك في إنتاج المعنى، والانتقال بالدلالة إلى ما يلائم طبيعة التفكير الصوفي.

وفي الفصل الرابع الذي كان عنوانه «المقاربات السياقية» امتد الحديث إلى حضور السياق منهجًا عند ابن عربي على مستويين؛ الأول التنظير، إذ تعقبنا رأيه في أهمية حضور القرائن اللغوية، بأشكالها اللفظية وغير اللفظية في التحليل اللغوي، والثاني على مستوى توظيف هذه القرائن في البحث عن المعنى، فكان الحديث عن السياق اللفظي، وسياق المقام والسياق النفسي (العاطفي).

ولما كانت الدلالة غاية كل درس لغوي وهدفه الأساس فقد خصّص آخر الفصول للحديث عن «المقاربات الدلالية»، كاللفظ والمعنى وعلاقة أحدهما بالآخر، والتعدّد الدلالي ومظاهره، والتطور الدلالي الذي أصاب المعنى عند الصوفية، وأشكال هذا التطور.

لقد حاول الباحث في كل ذلك أن يكون موضوعيًّا ويقف موقفًا وسطًا من كثير من الآراء التي يطرحها ابن عربي، فكان يرجح ما تنهض به الأدلة ويقويه السياق، ويضعف وينتقد الآراء التي لم تكن حصيفة في بابها، وتعارضت مع أسس القراءة المنهجية للنصوص. وغير ذلك فقد حاول البحث جاهدًا ألا يبتعد عن جزئيات البحث في اللغة، فديدن هذه الدراسة الأساس رصد الممارسات اللغوية في هذه المدوّنة الصوفية الكبيرة، بعيدًا عما قيل في أن الخطاب الصوفي منفلت من قيد اللغة، وجامح في استعمال الشطح والخيال بعيدًا عن الإطار اللغوي الذي يمكن أن يشدّ الدلالة ويجرّها إليه.

إن هذا النوع من البحث لم يكن ليخلو من المصاعب والعقبات الكبيرة التي تقف في وجه الباحث، وربما كان أهمها طبيعة النص الصوفي المنغلق على الفهم في أحيان كثيرة، فقد أخذ فهم النص الصوفي من جهد الباحث ما لا يقدر، وأمضى في ذلك أيامًا وأشهرًا طوالًا في القراءة والتتبع والتحليل، متوسلًا إلى معجمات المصطلح الصوفي كثيرًا من أجل فكّ مغاليق النص وشفراته الدلالية، وربما سهلت تجربة الباحث مع متن صوفي آخر هذا الأمر بعض الشيء. والمشكلة الأخرى التي صادفت الباحث أنه لم يجد طبعة محققة للكتاب، فقد تعدّدت نشراته غير المحققة، وجدير بالذكر هنا أن المرحوم الدكتور عثمان يحيى كان حاول

تحقيق الكتاب وإصداره على أجزاء متتابعة إلا أن وفاته قد حالت دون إتمام هذا الجهد العلمي العظيم، فقد أخرج لنا من الكتاب أربعة عشر جزءًا، وهي لم تصل إلى ثلث حجم الكتاب الكلي. مما أجبر الباحث على العودة إلى اعتماد إحدى الطبعات الأخرى غير المحققة، فاختار آخر هذه الطبعات، وهي الطبعة الثانية من طبعة دار الكتب العلمية والتي صدرت عام 2006م. وهي في تسع مجلدات ضخمة.

إن هذا العمل وصاحبه مدينان بالفضل للأستاذ الكبير الدكتور محمد عبد الزهرة الشريفي الذي خصّ البحث بمناقشاته المستفيضة، وآرائه السديدة، فله مني وافر الشكر والامتنان.

وبعد.

فإن كان في هذا العمل من حسنةٍ أو توفيق فهو من الله سبحانه وتعالى، وهو عندي أمارة من أمارات قبوله ورضاه وإقباله عليَّ، فلطالما كنت أتعبدّه بهذا العمل في محراب العلم، والحمد لله أولًا وآخرًا.

التمهيد:

المقاربة؛ قراءة في المصطلح

1 ـ المقاربة لغةً.
2 ـ في كتب الاصطلاح.
3 ـ في الدرس النقدي القديم.
4 ـ في علوم الحديث الشريف.
5 ـ في الدرس النحوي.
6 ـ في الدرس النقدي الحديث.

التمهيد:

المقاربة؛ قراءة في المصطلح

توطئة:

يُعدّ مصطلح المقاربة واحدًا من المصطلحات التي تثير إشكاليات عدة في الدرس الأدبي واللغوي الحديث؛ فهو مصطلح أخذت تتقاسمه الدراسات اللسانية والنقدية على حدّ سواء. وعلى الرغم من أنه شاع في بداية الأمر في الدرس اللغوي ـ والنحوي منه بشكل خاص ـ[1] إلا أننا نرى أن الدراسات النقدية الحديثة قد انحازت إلى استعمال المصطلح، وراحت بعض الكتب التي تبحث في الميدان النقدي والأسلوبي تذكر «المقاربة» على أنها مصطلح نقدي صرف[2]، من دون الإشارة من قريب أو بعيد إلى أن الأصل له عند العرب كان في الدرس اللغوي؛ والنحوي منه بشكل خاص، قبل أن يتسرب إلى ميادين أخرى.

وفضلًا عن ذلك فإننا نرى أن المصطلح قد شاع استعماله ـ حديثًا ـ في ميادين أخرى، فقد كثر استعماله في القاموس الفكري والسياسي والفلسفي، حتى عدّت كثير من الدراسات لبعض المفاهيم «مقاربة».

وربما دلّ هذا التنوع على خصب المصطلح وشموليته حتى أمكن استعماله في ميادين لغوية، ونقدية، وبلاغية متعدّدة.

ولعل هذه الشراكة في استعمال المصطلح من غير تقييده بحقل فكري أو إنساني بشكل عام، وعدم تقييده بالدرس اللغوي أو النقدي على وجه خاص قد دعت إلى هذا المهاد التأسيسي للمصطلح للوقوف على دلالته ومدى حضوره في مجالات المعرفة المتعدّدة، وسيأخذ التمهيد على عاتقه تأصيل المصطلح، وتتوزع هذا المهاد فروع متعدّدة يقف في بدايتها الحديث عن معنى المقاربة في لغة العرب والبحث في دلالتها المتعدّدة

(1) فقد شاع المصطلح في المدونة النحوية في باب «أفعال المقاربة».
(2) ينظر مثلًا: الأسلوبية والأسلوب: 187.

مرورًا بمدى حضور الاستعمال قرآنيًا، قبل أن يتوجه إلى البحث عن المصطلح في الخزانة الاصطلاحية عند العرب، ثم يفتح التمهيد نوافذ على بعض علوم العربية محاولًا تعقب حضور المصطلح فيها؛ فيفتح نافذة على الدرس النقدي القديم، وأخرى على الدرس البلاغي، وثالثة على علوم الحديث الشريف، ثم يقف متأنيًا للبحث في أصل المصطلح في المدونة النحوية التي تُعدّ الميدان الأوسع في استعماله، ثم يبحث في معنى «المقاربة» في الدرس النقدي الحديث، واستعماله عند الغرب؛ محاولًا في جميع ذلك الإفادة من تعدّد الدلالات وصولًا إلى دلالة اصطلاحية يمكن الاطمئنان إليها والتأسيس عليها؛ دلالة تنبني على المعنى اللغوي وما سجّله أصحاب المعجمات، وعلماء النحو. مستعينة بما ترجم في دلالة المصطلح واستعماله عند الغرب لتحاول توأمة ذلك، أو كثيرًا منه، لتكون «المقاربة» حينئذ مصطلحًا يعنى بالحقل اللغوي وينطلق منه قبل عنايته بالدرس النقدي أو المعرفي بشكل عام.

ويجدر بنا ـ في هذا المقام ـ الإشارة إلى أن اعتماد الدارسين؛ اللغوي والنقدي «المقاربة» مصطلحًا في أبحاثهما هو مما يثري حقل الدراسة الأدبية ويعمقها، فقد تداخلت كثير من الاصطلاحات في هذا المقام، حتى إننا لنرى مصطلحات من الدرس النقدي والأسلوبي واللغوي قد استعيرت للاستعمال هنا أو هناك دونما تحفظ في الاستعمال. ولعل في الإشارة إلى الانزياح، والتناص، والخطاب، والنص... غنية عن التفصيل في هذه القضية. وربما عُدّ البحث في «الدلالة» مشاعًا للدرسين؛ البلاغي والنقدي، فضلًا عن الدرس اللغوي الذي انبثقت الدراسات الدلالية من رحمه.

1 ـ المقاربة لغة:

يرجع مدلول المقاربة في اللغة إلى الدنو والاقتراب، وإن خرجت إلى معان تقرب من هذا المعنى. وهي مصدر الفعل: يُقارِب مُقارَبة، وجذرها الثلاثي: قَرُب يقرُب. ويضبط أصحاب المعجمات البنية بأكثر من ضبط واحد، يقول الجوهري (ت 398 هـ): (قَرُب الشيء بالضم يقرُب قُرْبًا؛ أي دنا... وقَرِبتُه بالكسر أقرَبُه قُرباناً أي دنوت منه، وقَرَبْتُ أقرُب قِرابةً مثل كَتَبْتُ كِتابة إذا سرتَ إلى الماء وبينك وبينه ليلة[1]، والاسم القَرَب)[2] وورد عن الأصمعي(ت 216هـ) أنه قال لأعرابي ما

(1) كان الأولى أن يقول: وبيني وبينه ليلة؛ مراعاة لوحدة السياق الذي تحدث فيه، وهو إيراد البنية بصيغة المتكلم: قرَبتُ أقرُب.

(2) تاج اللغة وصحاح العربية، (ق ر ب) 1: 177.

القَرَب؟ فقال: سير الليل لوِرد الغد[1]. وفي اللسان: قَرُبَ الشيء بالضم، يقرُب قُربًا وقُربانًا وقِربانًا؛أي دنا، فهو قريب[2].

وجاء في تاج العروس: قَرُبَ الشيء منه ككَرُمَ، وقَرِبَهُ كسَمِعَ، وقَرَبَ كنصَرَ، وقد فرق بينهما أهل اللغة، فقالوا: إذا قيل لا تقرَب كذا بفتح الراء، فمعناه: لا تلتبس بالفعل، وإذا كان بضم الراء؛ لا تقرُب، كان معناه لا تدن[3]. والمتأمل فيما ورد عن الجوهري والزبيدي (ت 1205 هـ) يجد أن الأول لم يفرق في معنى الصيغة وإن تغيّر ضبطها، بينما نرى فرقًا واضحًا في المعنى بين: لا تَقرَب، ولا تَقرُب عند الزبيدي؛ فالأولى للدلالة على النهي عن التلبس بالفعل، والثانية للنهي عن مقاربة الفعل والدنو منه. ولعل الفارق بينهما هو كالفارق بين معنى (طفق، وكاد)، مع أن كليهما من أفعال المقاربة عند النحاة. وهذا ما سيأتي الحديث عنه بعد قليل. ويمكن أن يؤشر هذا التفريق في المعنى عند الزبيدي في تاج العروس تطورًا في العمل المعجمي؛ إذ لم يقتصر المتأخر على نقل ما ورد عن المتقدّم.

ويقال: قَرُبَ منه وإليه، واقترب مني، وقرَّبته فتقرَّب، وقارَبه[4]. وعلى ذلك فهو يتعدى بالحرفين (من، وإلى)، ويتعدّى بنفسه إذا زيد في البنية التضعيف، أو الألف.

واقترب الوعد: أي تقارب، والتقارب ضد التباعد[5]، وقيل: إن اقتربَ أخصّ من قَرُبَ؛ فإنه يدلّ على المبالغة في القرب، ويعلّل صاحب التاج ذلك بقوله: إن افتعل يدلّ على اعتمال ومشقة في تحصيل الفعل، وهو بذلك أخصّ مما يدلّ على القرب بلا قيد[6]. ولعل هذا الذي ذهب إليه لا يختص بهذه البنية وحدها، بل ربما قيس على كثير من صيغة «افتعل» المزيدة.

وهو يقرُب حاجته؛ أي يطلبها، والأصل فيه طلب الماء ليلة القَرَب، ثم اتسع فيه، فقيل: فلان يقرب حاجته: أي يطلبها[7]. وقِراب الشيء، وقِرابته، وقُرابه: ما قارب قدره، والقِراب مقاربة الأمر، وهو أيضًا إذا قارب الدلو أن يمتلئ[8]. قال الليث:

---

(1) ينظر: تاج اللغة وصحاح العربية 1: 177.
(2) ينظر: لسان العرب (ق ر ب) 1: 662.
(3) ينظر: تاج العروس؛ (ق ر ب) 4: 5.
(4) ينظر: أساس البلاغة؛ (ق ر ب): 499.
(5) ينظر: لسان العرب؛ (ق ر ب) 1: 663، وتاج العروس 4: 13.
(6) ينظر: تاج العروس 4: 13.
(7) ينظر: المصدر السابق 4: 12.
(8) ينظر: لسان العرب1: 664.

(القُراب والقِراب: مقاربة الشيء، تقول: معه ألف درهم أو قُرابه، ومعه ملء قدح ماء أو قُرابه، وتقول: أتيته قُراب العشي، وقُراب الليل)[1].

والمُقرَبة والمُقرَب من الخيل: التي تدنى وتقرَّب وتكرَّم، وقيل هي التي ضُمِّرت للركوب[2]. وعلى قول الزمخشري (ت538 هـ): هي التي يقرب مربطها ومعلفها لكرامتها[3].

وأقربت الحامل، وهي مُقربٌ: دنا ولادها، وجمعها مقاريب، وكذلك الفرس والشاة[4].

والقرابة والقربى: الدنوّ في النسب، والقربى في الرحم[5]. وذكر الفراء (ت 205 هـ) أن العرب تفرق بين القريب في المكان، والقريب في النسب؛ فيقولون: هذه قريبتي من النسب، وهذه قريبي من المكان[6]، وقيل: القريب قرب المكان والمسافة يستوي فيه المذكر والمؤنث، يقال: زيد قريب منك، وهند قريب منك، والقريب قرب قرابة يطابق فيه المذكر المذكر، والمؤنث المؤنث؛ فيقال: هند قريبة وهما قريبتان[7].

ويقال: قَرَبَ فلان أهله قُربانًا إذا غشيها[8].

وشيء مُقارِبٌ: وسَطٌ[9]، ويقال: قاربَ فلان في الأمر؛ إذا ترك الغلو، وقصد السداد، وفي الحديث: (سدّدوا وقاربوا)[10]؛ أي اقتصدوا في الأمور كلها، واتركوا الغلو فيها والتقصير[11].

ويقال أيضًا: رجل مقارِب، ومتاع مقارِب، أو دَيْنٌ مقارِب بالكسر، ومتاع مقارَب بالفتح: أي ليس بنفيس، فهو وسطٌ بين الجيد والرديء[12]. والعرب تقول: تقاربت إبل فلان؛ أي قلّت، وأدبرت، قيل:

---

(1) المصدر السابق 1: 664، وينظر: تاج العروس 4: 16.
(2) ينظر: لسان العرب 1: 665.
(3) ينظر: أساس البلاغة: 499.
(4) ينظر: المحكم والمحيط الأعظم؛ (ق ر ب) 6: 238، ولسان العرب 1: 665.
(5) ينظر: المحكم والمحيط الأعظم 6: 238، ولسان العرب 1: 665.
(6) ينظر: تاج العروس 4: 6.
(7) ينظر: المصباح المنير: .189، وتاج العروس 4: 7.
(8) ينظر: المحكم والمحيط الأعظم 6: 238، ولسان العرب 1: 667.
(9) ينظر: أساس البلاغة: 499.
(10) بحار الأنوار 30: 28.
(11) ينظر: تاج العروس 4: 23.
(12) ينظر: تاج العروس 4: 13.

غـــرّك أنْ تـــقـــاربـــت أبـــاعـــري وأنْ رأيـــتِ الـــدهـــرَ ذا دوائـــرِ

ويقال للشيء إذا ولّىّ وأدبر: قد تقارَبَ[1].

والذي يبدو من تتبع هذه الدلالات المعجمية لمادة (قرب) واشتقاقاتها هو دلالتها في العموم على الدنو، وإن كان هذا الدنو ينحاز إلى معنى دون آخر في كل مرة، ولكنه في جميع الأحوال للدلالة على القرب من حقيقة الشيء والدنو من تحقّقه.

ومن المهم أن نشير في هذا المقام إلى أن القرآن الكريم لم يستعمل مفردة «المقاربة» بنصها، وإن استعمل معناها في مناسبات عديدة؛ فقد استعمل صيغًا اسمية أو فعلية اشتقت من الجذر الثلاثي «قرب»، ولا يكاد الاستعمال القرآني يبتعد كثيرًا عن المعاني التي وردت في لغة العرب للمقاربة؛ وهي الدنو والقرب، وقد فصل الراغب الأصفهاني (ت502هـ) القول في تعدّد الاستعمال القرآني للمادة اللغوية «قرب» صيغًا ودلالات؛ فذكر أنه استعملها للدلالة على المكان والزمان والنسبة والحظوة والرعاية والقدرة[2]. ولعلنا نلمس في الاستعمال القرآني نكتة بيانية رائعة وذلك في صيغة الفعل المنفي بـ (لا)؛ لتكون الدلالة أبلغ وأبعد؛ ففي قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُواْ مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُۥ﴾[3] ما هو أبلغ من النهي عن تناوله؛ (لأن النهي عن قربه أبلغ من النهي عن أخذه)[4]. ومثل هذا قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا﴾[5]. وعلى هذه الشاكلة لم تنه النصوص القرآنية عن إتيان مثل هذه الأفعال فقط، بل ونهت عن مقاربة أي مقدّمة يمكن أن تؤدي إليها.

2 ـ في كتب الاصطلاح:

إذا راجعنا الكتب التي تبحث في المصطلحات العربية فإننا نجد كثيرًا منها لا يبتعد في شرح مصطلح «المقاربة» عن المعاني اللغوية التي توافقت عليها المعجمات، ونجد قسمًا آخر يتحدث عن مصطلح «التقريب»، وأخذ ينحى في تناوله منحى منطقيًا وفلسفيًا. وسنذكر ما ورد من معانٍ في كتب الاصطلاح سواءً ما تعلق منها بالمقاربة أو التقريب.

ذكر أهل الاصطلاح أن المُقارِب، والقارِب: البائت على ليلة من الورد[6]، ويقال

(1) ينظر: أساس البلاغة: 499، ولسان العرب 1: 666.
(2) ينظر: مفردات ألفاظ القرآن: 663 ـ 665.
(3) سورة الإسراء: الآية: 34.
(4) مفردات ألفاظ القرآن: 665.
(5) سورة الإسراء: الآية: 32.
(6) ينظر: المسلسل في غريب لغة العرب: 196، والمشوف المعلم في ترتيب الاصطلاح على حروف المعجم: 637.

للشاة إذا دنا نتاجها: أقربت فهي مُقرِب، والجمع مقاريب[1]. والقِربان بالكسر الدنو، ثم استعير للمجامعة، والعرب تقول: يقرُب منه وإليه، والقُربى تستعمل في الرحم[2].

أما «التقريب» فهو عندهم (سوق الدليل على وجه يستلزم المطلوب، فإذا كان المطلوب غير لازم، واللازم غير مطلوب لا يتمّ التقريب)[3]، وقيل فيه أيضًا إن (سوق المقدّمات على وجه يفيد المطلوب، وقيل: سوق الدليل على الوجه الذي يلزم المدعي، وقيل: جعل الدليل مطابقًا للمدعي)[4].

وإذا أنعمنا النظر جيدًا فيما ذكر من معنى «التقريب» أمكننا القول بأنه لا يبتعد كثيرًا عن المعنى اللغوي الذي تحدثنا عنه قبل قليل، فسوق الدليل، أو المقدّمات ما هو إلا لمقاربة الحقيقة المراد إقامة الدليل عليها، ومن ثم الدنو منها أو البرهنة عليها. ولا يخفى ما بين المعنيين من وشائج.

3 ـ في الدرس النقدي القديم:

وإذا فتشنا في الدرس النقدي القديم فإننا نجد حضورًا لمصطلح «المقاربة» باتجاهين؛ أحدهما بلاغي، والثاني نقدي صرف، بخلاف ما أشار إليه أحد الباحثين[5]؛ فقد ذهب إلى أن الدرسين النقدي، والبلاغي، عند القدماء قد أعرضا عن استعمال المصطلح.

أما الاتجاه الأول الذي ورد فيه استعمال «المقاربة» فقد كان للدلالة على تقارب كلمتين في اللفظ، واختلافهما في المعنى، مع أنهما تقاربا في الصياغة اللغوية. ولعل أقدم إشارة في هذا الباب نجدها فيما ذهب إليه قدامة بن جعفر (ت 337هـ) من أن العرب (إنما يذهبون... إلى المقاربة بين الكلام بما يشبه بعضه بعضًا)[6]، محتجًا على ذلك بما ورد في أحاديث نبوية شريفة من عبارات تقاربت بعض ألفاظها مع اختلاف هذه الألفاظ المتقاربة في المعنى، ومن ذلك ما روي عنه ﷺ من أنه عوّذ الحسنين عليهما السلام فقال: (أعيذهما من السّامة والهّامة وكل عين لامّة)[7]، وإنما أراد ملمّة؛ فلإتباع الكلمة أخواتها في الوزن قال: لامّة؛ بحسب تفسير قدامة للقضية[8]، ليرى فيما بعد أن تحقق هذه

(1) ينظر: المنتخب في غريب كلام العرب: 140.
(2) ينظر: الكليات؛معجم المصطلحات والفروق اللغوية: 723 ـ 724.
(3) التعريفات: 51، وينظر: الكليات: 314، ودستور العلماء: 231.
(4) التعريفات: 51.
(5) ينظر: خرافات أدبية: 117.
(6) نقد الشعر: 85.
(7) الأصول من الكافي 2: 569.
(8) ينظر: نقد الشعر: 85.

الظاهرة في الشعر أولى ما دامت قد تحققت في المنثور من القول؛ إذ يقول: (وإذا كان هذا مقصودًا له في الكلام المنثور، فاستعماله في الشعر الموزون أقمن وأحسن)[1].

وهذا الذي تحدث عنه قدامة من قبل هو ما عرف فيما بعد في البلاغة العربية بالجناس، أو التجنيس بوصفه أحد فنون البديع. وهو ما صرّح به أحد القدماء مستعملًا المصطلحين معًا؛ المقاربة، والجناس، يريد بهما مفهومًا واحدًا. يقول المظفر بن الفضل العلوي (ت 656هـ) في حديثه عن قول قيس بن زهير[2]:

أَظُنَّ الحِلْمَ دَلَّ عليَّ قومي ... وقد يُستجهلُ الرجل الحليمُ
وكم مارسْتُ في دهري رجالًا ... أُباةً لا تُغِبُّهمُ الحُلومُ

(الحليم: الرجل ذو الحلم، والحُلوم: جمع حلم، ولما اختلف المعنى حسنت المقاربة بين الكلمتين)[3]. ويقول في تعليقه على بيت أبي تمام[4]:

يمدّون من أيدٍ عواصٍ عواصمٍ ... تصول بأسيافٍ قواضٍ قواضبِ

(قوله: عواصٍ، وعواصمٍ، وقواضٍ قواضب؛ من مستحسن التجنيس المتمم)[5]. وقد أيّد ابن المستوفي الأربلي (ت 637هـ) ما ذهب إليه العلوي، وبشكل أكثر صراحة في الاصطلاح على الظاهرة إذ يقول في تعليقه على بيت أبي تمام السابق: (وقوله: عواصٍ يحتمل وجهين: أحدهما أن يكون جمع عاصية، من عصيتُه بالسيف إذا ضربته به، والآخر من العصيان؛ أي أنها لا تطيع أمر الملوك ولا الأعداء، إذ ليس فوقها يد، و«عواصم»: جمع عاصمة؛ أي تعصم من استجار بها، وقوله: «عواصٍ عواصم» يسميه أهل النقد المقاربة لأن اللفظين متقاربان ليس بينهما فرق إلا في «الميم»؛ وكذلك قوله «قواضٍ قواضب»... وهذا التجنيس يسميه أصحاب البديع: الناقص، وهو ضرب من المضارعة، وعليه أنشدوا بيت أبي تمام هذا)[6].

ولعل من المهم هنا الإشارة إلى أن أحدًا من البلاغيين القدماء لم يُشِر إلى أن للجناس مصطلحًا آخر شاع في الدرس النقدي القديم؛ وهو «المقاربة». وقد فات

(1) ينظر: نقد الشعر: 85.
(2) شعر قيس بن زهير: 113.
(3) نضرة الإغريض في نصرة القريض: 89 ـ 90.
(4) ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي 1: 206.
(5) نضرة الإغريض في نصرة القريض: 89.
(6) النظام في شرح شعر المتنبي وأبي تمام 3: 25.

هذا أيضًا بعض المحدثين الذين أصّلوا المصطلح البلاغي والنقدي وحاولوا صناعة معجم لهما[1].

وأما الاتجاه الآخر الذي شاع فيه استعمال «المقاربة» مصطلحًا فيمثّله أصحاب نظرية «عمود الشعر»[2]، فقد عدوا «المقاربة في التشبيه» معيارًا من معايير الحكم على نتاج هذا الشاعر أو ذاك. ويبدو أن استعمال المصطلح عندهم كان أكثر استقرارًا من استعماله للإبانة عن قضية بلاغية ـ كما سبق ـ على الرغم من أن مرور استعماله صراحة بمراحل؛ إذ انطلقت فكرة «المقاربة في التشبيه» من الآمدي(ت 370هـ) وإن لم يستعمل المصطلح صراحة، ومرورًا بالجرجاني(ت 366هـ)، حتى استقرت بشكل لا لبس فيه ـ اصطلاحًا ومضمونًا ـ عند المرزوقي (ت 421هـ).

وبعيدًا عن الخوض في تفصيلات نظرية «عمود الشعر» وجزئياتها والقائلين بها أو بخلافها، فإن الذي دعا أصحاب هذه النظرية، وغيرهم من النقاد القدماء إلى التركيز على مثل هذه القضايا هو ابتعاد كثير من شعراء العصر العباسي بدءًا بأبي تمام عن طريقة القدماء في الأداء الشعري، فقد عُدت مبالغات أبي تمام في الوصف والتشبيه والاستعارة خروجًا على المألوف عندهم، فقد كان لهؤلاء القدماء معايير خاصة في إقامة التشبيه؛ أهمها الاشتراك بين طرفي التشبيه في أكثر صفاتهما، حتى يحصل تطابق في صورة المشبه والمشبه به. يقول قدامة بن جعفر: (أحسن التشبيه هو ما وقع بين الشيئين اشتراكهما في الصفات أكثر من انفرادهما فيها، حتى يداني بهما إلى حال الاتحاد)[3]، وبمثل ذلك قال ابن سنان الخفاجي (ت 466هـ)؛ فعنده أن (الأحسن في التشبيه أن يكون أحد الشيئين يشبه الآخر في أكثر صفاته ومعانيه، وبالضد حتى يكون رديء التشبيه ما قلّ شبهه بالمشبه به)[4].

ولما أخذ مسار القصيدة العربية منحى جديدًا من حيث الشكل والمضمون، راح الدرس النقدي يتخفف قليلًا من هذه الشروط في متابعة القدماء، فكان الحديث عن «المقاربة في التشبيه»، والذي تحدث عنه أيضًا غير مَن كتب في «عمود الشعر»، ونظّر لها.

---

(1) فقد فات د. أحمد مطلوب في «معجم المصطلحات البلاغية والنقدية» أن يشير إلى استعمال «المقاربة» إلى جانب «الجناس» عند القدماء من النقاد.

(2) ينظر في تفصيل ذلك: تاريخ النقد الأدبي عند العرب 1: 322، 405 وما بعدها، ومقومات عمود الشعر؛ الأسلوبية في النظرية والتطبيق: 86 ـ 146.

(3) نقد الشعر: 124.

(4) سر الفصاحة: 290.

ولعل المبرد (ت285هـ) كان صريحًا في حديثه عن أنواع التشبيه والمفاضلة بينها؛ فانقسم عنده (على أربعة أضرب؛ فتشبيه مفرط، وتشبيه مصيب، وتشبيه مقارِب، وتشبيه بعيد يحتاج إلى التفسير ولا يقوم بنفسه، وهو أخشن الكلام)[1]، وهو لا يكتفي بذكر هذه الأنواع فقط، بل يذهب للمفاضلة بينها مرجحًا ما مال إليه القدماء من التطابق بين ركني التشبيه، مع أنه يقبل بعض ما خرج عنه الشعراء من صور كحلٍّ وسط إذ يقول: (أحسن الشعر ما قارب فيه القائل إذا شبه، وأحسن منه ما أصاب فيه الحقيقة)[2].

وعلى هذا الحال ربما اضطر أصحاب نظرية «عمود الشعر» إلى القول بـ «المقاربة في التشبيه» معيارًا وسطًا للمفاضلة بين الشعراء، لما لم يكن الحصول على معايير بناء القصيدة القديمة ممكنًا في القصيدة الجديدة عند مدرسة أبي تمام وأصحابه.

ومع أن الآمدي كان أول من تحدث عن «عمود الشعر» إلا إنه لم يستعمل مصطلح «المقاربة في التشبيه» صراحة، مع أنه قال بمضمونه في كتابه «الموازنة». يقول في فضل البحتري: (وليس الشعر عند أهل العلم به إلا حسن التأتّي، وقرب المأخذ، واختيار الكلام، ووضع الألفاظ في مواضعها، وأن يورد المعنى باللفظ المعتاد فيه، المستعمل في مثله، وأن تكون الاستعارات والتمثيلات لائقة بما استعيرت له، وغير منافرة لمعناه، فإن الكلام لا يكتسي البهاء والرونق إلا إذا كان بهذا الوصف. وتلك طريقة البحتري)[3].

أما الجرجاني فقد كان أكثر صراحة من الآمدي في استعمال فكرة «المقاربة في التشبيه» وإن لم يُشِر إليها بالصيغة التي انتهت إليها عند المرزوقي. يقول الجرجاني: (وكانت العرب إنما تفاضل بين الشعراء في الجودة والحسن بشرف المعنى وصحته، وجزالة اللفظ واستقامته، وتسلم السيف فيه لمن وصف فأصاب، وشبّه فقارب...)[4].

ثم يأتي المصطلح صريحًا عند المرزوقي الذي عُدَّ أكثر القدماء تأصيلًا لـ «عمود الشعر» وأركانه، فيرى أن «المقاربة في التشبيه» باب من أبواب عدّة تمثّل عنده «عمود الشعر»؛ وهي: شرف المعنى وصحته، وجزالة اللفظ واستقامته، والإصابة في الوصف، والتحام أجزاء النظم والتئامها على تخير من لذيذ الوزن، ومناسبة المستعار منه للمستعار له، ومشاكلة اللفظ للمعنى، وشدّة اقتضائهما للقافية حتى لا تنافر بينهما[5].

---

(1) الكامل في اللغة والأدب 3: 95.
(2) المصدر السابق: 234.
(3) الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري 1: 423.
(4) الوساطة بين المتنبي وخصومه: 38.
(5) ينظر: شرح ديوان الحماسة / مقدمة الشارح: 9.

ثم يفصل فيما بعد في معايير هذه المقاربة؛ وهي عنده الفطنة، وحسن التقدير فأصدق الشعر عنده ما لا ينتقض عند العكس، وأحسنه ما وقع بين شيئين اشتراكهما في الصفات أكثر من انفرادهما ليبين وجه الشبه بلا كلفة[1].

وقد امتد استعمال «المقاربة في التشبيه» معيارًا نقديًا عند كثير من النقاد والشرّاح للانتصار لشاعر دون آخر، أو لردّ انتقاد قد يوجه لبعض استعمالاته. وقد كثر هذا في شروح ديوان المتنبي. فقد ذهب ابن القطاع (ت 515هـ) إلى الردّ على منتقدي قول المتنبي[2]:

يترشفن من فمي رشفاتٍ　　　هُنَّ فيه أحلى من التوحيدِ

ليرى أن استعمال صيغة «أفعل» في قوله: «أحلى» لم يكن على الحقيقة، ولم يُرِد منه التفضيل؛ إذ يرى أن العرب قد تستعمل الصيغة لا على قصد التفاضل بين طرفين، بل على (أن يكون الأول من جنس الثاني ومحتملًا للحاق به، وقد سبق للثاني حكم أوجب له الزيادة بالدليل الواضح، فهذا يكون على المقاربة في التشبيه لا التفضيل، نحو قولك: الأمير أكرم من حاتم، وأشجع من عمرو، وبيت المتنبي من هذا القبيل؛ أي يترشفن من فمي رشفات هُنَّ قريب من التوحيد)[3]وقد أيّد العكبري[4] ما ذكره صاحب المشكل. ولعل قول المتنبي لا يحتمل ما ذهب إليه الرجلان من تأويل، وربما كان موقفهما المسبق في الدفاع عن شعر المتنبي هو الذي قادهما إلى هذه المبالغة في فهم النص وتفسيره.

ونلحظ عند بعض الشراح استعمال «المقاربة» طريقة من طرائق «الاقتصاد» في المعنى الذي يقف بمقابله مفهوم «المبالغة»؛ ويُراد بالاقتصاد (أن يكون المعنى المندرج تحت العبارة على حسب ما يقتضيه المُعبَّر عنه مساويًا له من غير زيادة فيكون إفراطًا، ولا نقصان فيكون تفريطًا)[5]. فقد أثير تساؤل عن إمكانية حمل قول المتنبي[6]:

بليت على الأطلال إن لم أَقِف بها　　　وقوف شحيح ضاع في الترب خاتمه

على المبالغة، أو على المقاربة في المعنى «الاقتصاد»، فقيل: إنه لا مبالغة فيه؛ إذ (ليس في وقوف الشحيح على طلب الخاتم مبالغة يضرب بها المثل)[7]، وقد احتج أصحاب

---

(1) ينظر: شرح ديوان الحماسة / مقدمة الشارح: 9.
(2) شرح ديوان المتنبي، عبد الرحمن البرقوقي 2: 40.
(3) شرح المشكل من شعر المتنبي: 241.
(4) التبيان في شرح الديوان: 1: 315.
(5) الطراز 2: 158، وينظر: معجم المصطلحات البلاغية وتطورها 1: 287.
(6) شرح ديوان المتنبي، عبد الرحمن البرقوقي 4: 46.
(7) ديوان المتنبي، شرح الواحدي النيسابوري 2: 374 ـ 375، وينظر: تفسير أبيات المعاني من شعر المتنبي: 324.

هذا الرأي بأن (العرب كما تبالغ في وصف الشيء وتجوز الوصف فيه، فقد تقتصد أيضًا وتستعمل المقاربة)[1]. وقد استدلّ بعضهم[2] على هذا بقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ﴾[3]. فأنى يبلغ ضوء الكوة التي فيها مصباح نور الله تعالى، ولكن ذلك جاء على المقاربة في الوصف وتقريبه إلى المتلقي، ولم يكن القصد منه المبالغة، وعلى هذا المعنى جاء بيت المتنبي.

وربما كان من المفيد في هذا المقام التنويه إلى مصطلح استعمله الدرس البلاغي وهو «قرب المأخذ» والذي اشتق من الجذر اللغوي الذي اشتقت منه «المقاربة»؛ وهو عند البلاغيين (أن تأخذ عفو الخاطر وتتناول صفو الهاجس، ولا تكد فكرك، ولا تتعب نفسك، وهذه صفة المطبوع)[4]. ولعل في معنى المصطلح وما مال إليه أصحاب نظرية «عمود الشعر» في ذهابهم إلى «المقاربة في التشبيه» علاقة يمكن القول بها دونما تعسف في فهم النصوص؛ فأحسن التشبيه عندهم ما قارب فيه المشبه المشبه به بصورة لا تحتاج إلى كثير من كدّ للفكر أو تعب للنفس في تحصيلها.

4 ـ في علوم الحديث النبوي الشريف:

أما في علوم الحديث النبوي الشريف فقد شاع استعمال مصطلح «مقارِب الحديث» بالكسر وبالفتح، وهو على الروايتين لا يختلف كثيرًا في دلالته؛ وهو عندهم مأخوذ من القرب ضد البعد، وهو بكسر الراء معناه أن حديثه مقارِب لحديث غيره من الثقات، وبالفتح يعني أن حديثه يقاربه حديث غيره، وهو على وفق هذا المفهوم ما كان وسطًا، لا يصل إلى درجة السقوط، وعدم الاحتجاج به، ولا يصل إلى درجة الجلالة كما يصف كثير من أهل الحديث[5]. وللمصطلح دلالة أخرى، هي أنه بالكسر يقارِب غيره في الحفظ، وبالفتح يقاربه غيره، وهو بذلك وسط في حفظ الحديث[6]. وربما أرجع بعضهم دلالة المصطلح إلى معنى آخر قد قال به أهل اللغة، فقيل: متاع مقارَب بالفتح؛ أي ليس بنفيس، وقال بعضهم: دَيْنٌ مقارَب. وتبعًا لهذا المعنى تكون دلالة «مقارَب الحديث» بالفتح تميل إلى أن حديثه ليس بنفيس، ولا

---

(1) ديوان المتنبي، شرح الواحدي النيسابوري 2: 375.
(2) ينظر: تفسير أبيات المعاني في شعر المتنبي: 325.
(3) سورة النور، الآية: 35.
(4) كتاب الصناعتين: 49، وينظر: معجم المصطلحات البلاغية وتطورها 1: 136.
(5) ينظر: فتح المغيث، شرح ألفية الحديث 1: 365، وتوضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار 2: 266.
(6) ينظر: النكت على مقدمة ابن الصلاح 3: 435.

يمكن أن يطمئن إليه أهل العلم[1]. وذهب بعضهم إلى أبعد من ذلك ليرى أن «مقارَب الحديث» مضطربه، وهو مجهول لا يحتجّ به[2].

وعلى هذا تميل دلالة المصطلح إلى الدنو من صحيح الحديث، والاقتراب من رواة الحديث الذين يمكن أن تعتمد روايتهم عند أهل العلم. وغير خفي ما لدلالة المصطلح من علاقة بالمعنى اللغوي للمقاربة، وإن تشظت معاني المصطلح إلى أكثر من دلالة واحدة.

5 ـ في الدرس النحوي:

يُعدّ الدرس النحوي الميدان الحقيقي والأوسع في استعمال مصطلح «المقاربة»، فقد شاع في المدونة النحوية في باب «أفعال المقاربة» التي هي من نواسخ الابتداء عند النحاة.

وقبل الحديث عن هذا الباب نجد أن من المهم في هذا السياق الحديث عن مصطلح نحوي آخر شاع في المدرسة الكوفية؛ وهو مصطلح «التقريب»، ويعنون به إعمال اسم الإشارة عمل «كان وأخواتها» من دون أن يحتمل معنى الإشارة، بل هو بمعنى التقريب؛ ويُراد به الإخبار عن الاسم الذي يقع بعد «هذا» أو «هذه».

ويعمل اسم الإشارة عمل «كان» ويكون تقريبًا في حالتين فصّل الفراء القول فيهما[3]. أما الأولى فهي (أن يكون ما بعد «هذا» واحدًا يؤدي عن جميع جنسه)[4] فحينئذ يكون الخبر منصوبًا كقولك: ما كان من السباع غيرُ مخوفٍ فهذا الأسدُ مخوفًا. ألا ترى أنك تخبر عن الأُسْدِ كلها بالخوف؟ وإنما نصب الخبر لأن «هذا» لم يكن بمعنى الإشارة للأسد، وإنما دخلت تقريبًا بحسب اصطلاح الكوفيين. ويستدلّون على ذلك بأنك إذا طرحت «هذا» من التركيب لم يكن المعنى مختلًا، كقولك: ما لا يضرّ من السباع فالأسد ضار، بل يذهبون إلى أن حذف «هذا» من السياق أبين وأجود[5].

وأما الحالة الثانية فهي أن يكون ما بعد «هذا» واحدًا لا نظير له، فحينئذ يكون ما بعده منصوبًا على أنه خبر التقريب، نحو قولنا: هذه الشمس ضياءً للعباد، وهذا القمر نورًا. ويرى الفراء أن الخبر إنما انتصب هنا وفي باب «كان» أيضًا؛ لارتفاع الاسم الذي كان هو المبتدأ في الأصل قبل دخول «هذا» أو «كان» عليهما، وقد كان مرتفعًا بالخبر؛ لقول الكوفيين بترافع المبتدأ والخبر، فلما ارتفع الاسم بـ «كان» أو «هذا» الذي هو

(1) ينظر: **التقييد والإيضاح**، شرح مقدمة ابن الصلاح: 162.
(2) ينظر: **المقنع في علوم الحديث**: 287.
(3) ينظر: **معاني القرآن** 1: 12 ـ 13.
(4) المصدر السابق 1: 12.
(5) المصدر السابق 1: 12

التقريب نصب الخبر لخلوّه من العوامل، وللحاجة إليه لأن الكلام لا يتمّ إلا به[1]. وعلى هذا يكون الاسم المرفوع الواقع بعد «هذا» اسم التقريب، أو مرفوعه، ويكون المنصوب بعده خبر التقريب،أو منصوب التقريب[2]. والذي لا بدّ من الإشارة إليه ها هنا أن بعض الذين كتبوا في المصطلح النحوي من المحدثين لم يشيروا من قريب أو بعيد إلى هذه القيود التي وضعها أوائل نحاة المدرسة الكوفية لإعمال اسم الإشارة عمل «كان»[3]. فيذكرون المسألة على إطلاقها؛ إذ تفيد «هذا» أو «هذه» تقريبًا إذا لم تتضمن معنى الإشارة نحو قولنا: هذا زيدٌ قائمًا.

والذي يُستفاد منه في هذا المقام هو أن «التقريب» يشترك مع «أفعال المقاربة» في أن كلًّا منهما ناسخ للابتداء، فضلًا عما يمكن أن يشتركا فيه من دلالة على تقريب الخبر.

أما المصطلح النحوي الأكثر شيوعًا واستقرارًا في الدرس النحوي فهو «أفعال المقاربة» وهي أفعال وضع كل منها لغرض الدلالة على قرب حصول خبره لفاعله في اعتقاد المتكلم، وسبب اعتقاد ذلك القرب راجع إلى واحد من أمور ثلاثة؛ أولها رجاء المتكلم، وثانيها إشراف الخبر على الحصول، وثالثها شروع الفاعل في تحقق الخبر[4]. وهذه الأفعال جميعًا من نواسخ الابتداء عند النحاة، وقد تنبّه القدماء إلى حقيقة طالما تحدث عنها بعض المحدثين في جهودهم في تيسير الدرس النحوي ونقده[5]. وهي كون هذه الأفعال تُسمّى أفعال مقاربة، وليست كلها دالة على المقاربة، بل هي على ثلاثة أقسام[6]:

الأول: ما دلّ على المقاربة وهي: كاد، وكرب، وأوشك.

والثاني: ما دلّ على الرجاء وهي: عسى، وحرى، واخلولق.

والثالث: ما دلّ على الشروع وهي: جعل، وطفق، وأخذ، وأنشأ.

وتسميتها «أفعال مقاربة» من باب تسمية الكل بالجزء[7]. ولعل الذي دعا النحويين إلى الحديث عن هذه الأفعال التي تكاد تختلف في دلالتها في باب واحد هو عملها في

---

(1) ينظر: **معاني القرآن** 1: 13.

(2) ينظر: **همع الهوامع، شرح جمع الجوامع** 1: 408.

(3) ينظر: **المعجم المفصل في علوم اللغة / الألسنيات** 1: 196، و**المعجم المفصل في النحو العربي** 1: 366 ـ 367

(4) ينظر: **دستور العلماء** 1: 100.

(5) ينظر على سبيل المثال: **في النحو العربي نقد وتوجيه**: 200 ـ 204.

(6) ينظر: **شرح ابن عقيل** 1: 323.

(7) ينظر: المصدر السابق 1: 323.

الجملة؛ فهي عندهم من نواسخ الابتداء، وتعمل عمل «كان وأخواتها». وهو مما لم يستطع الدكتور مهدي المخزومي إثبات خلافه[1]، فكان كل ما وصل إليه القول بأن خبر هذه الأفعال لا يكون إلا جملة فعلية ذاهبًا إلى وصف ما ورد من شواهد عند النحاة في جعل خبرها اسمًا بالنوادر التي لا يمكن أن تنهض بالقاعدة، وإذا سلمنا له بما ذهب إليه في وصف هذه الشواهد، فإن ما سجّله من فعلية خبرها لا يغيّر من الحقيقة شيئًا، بل لقد عده ابن مالك ـ من قبل ـ سببًا لإفراد هذه الأفعال في باب خاص به بعيدًا عن «الأفعال الناقصة»؛ إذ يقول: (حق أفعال هذا الباب أن تذكر في باب كان لمساواتها لها في الدخول على مبتدأ وخبر، ورفع الاسم ونصب الخبر، إلا أن هذه الأفعال رُفِضَ فيها غالبًا ترك الإخبار بجملة فعلية؛ فلذلك أُفردت بباب)[2].

ولعلنا نستطيع القول إن القرب والدنو من تحقق الخبر هو الرائد في تسمية أفعال هذا الباب بالمقاربة؛ ففي أفعال الرجاء ما يدلّ على قرب تحقق الخبر في نظر المتكلم الراجي على أقل تقدير؛ إذ لا يمكن رجاء حصول أمر ما من دون قرب أمارات هذا التحقق، وفي «أفعال المقاربة» دنو حقيقي من تحقق الخبر، أما أفعال الشروع فهي بداية فعلية تومئ إلى أن الحدث قد بدأ يتحقق بالفعل. وهكذا ففي معاني جميع أفعال هذا الباب دلالة على القرب، وهو مما يشفع لجمعها في باب واحد، مع الأخذ بالقول بعملها اتكاءً على نظرية العامل التي هي عماد الدرس النحوي العربي.

6 ـ في الدرس النقدي الحديث:

أما أصل «المقاربة» مصطلحًا نقديًا حديثًا فهو من المفردة الفرنسية: (Lapproche)، وقد ترجمت الكلمة ترجمتين؛ الأولى ذهب إليها الدكتور جميل صليبيا في معجمه الفلسفي فترجمها بـ «التقريب»، والثانية قال بها الدكتور عبد السلام المسدي في كتاب «الأسلوبية والأسلوب».

والتقريب كما يشرحه د. جميل صليبيا بعد إيراده تعريف الشريف الجرجاني ـ الذي مرّ سابقًا في موضع من البحث ـ بالقول: بأن تقريب الشيء إدناؤه من الحقيقة، ويطلق في الرياضيات على الكميات القريبة من الكميات الصحيحة، والتقريبي هو المنسوب إلى التقريب، ويُطلق على المعرفة التي تتقرب شيئًا فشيئًا من

---

(1) ينظر رأيه بالتفصيل في كتابه: في النحو العربي نقد وتوجيه: 202 ـ 203.
(2) شرح التسهيل / تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد 1: 375.

الكمال، وطرائق التقريب هي المحاولات الموجهة إلى تحقيق هدف معين؛ وسُمِّيت بذلك لأنها تقرّب من المطلوب[1].

أما المسدي فيعدّ المصطلح من المصطلحات الحديثة في النقد والتحليل؛ إذ يهدف إلى (اعتماد منهج لا يشك بصلاحه في حدّ ذاته، ولكن لا يجزم بخصب نتائجه سلفًا عند تطبيقه في ذلك الظرف المعين)[2].

ولعل نظرة فاحصة لهذين التفسيرين تكشف لنا أنهما لا يبتعدان كثيرًا فيما يذهبان إليه، فكلاهما يتحدث عن الدلالة التقريبية، وإذا كان التفسير الأول يؤشر إلى هذا المعنى بوضوح لا لبس فيه فإن ما ذكره المسدي بحاجة إلى شيء من التحليل؛ فما ذكره في مفهوم «المقاربة» مكوّن من شقين: الأول يتحدث عن اعتماد منهج ما من المناهج التي تكون مستقرة وثابتة لا يشك بصلاحها من حيث هي، والثاني يتحدث عن النتائج التي يمكن الوصول إليها عند تطبيق هذا المنهج؛ إذ ليس بالضرورة أن تكون النتائج خصبة ودقيقة، فربما نصل إلى نتائج تقارب الحقيقة فيما وصلت إليه، أو تجتهد في الوصول إليها متخذة من هذا المنهج المطبق طريقًا للوصول إلى الغاية، ومن هنا تبدو دراسة أي نصّ من النصوص، أو تحليل قضية أو ظاهرة لا تعدو كونها مقاربة؛ إذ لا يمكن الوصول إلى حقيقة مطلقة في دراسة ما. فالكثير من النتائج التي تصل إليها الدراسات اللغوية، أو الإنسانية بشكل أوسع تكون نسبية ومقاربة.

وتبعًا لذلك يمكننا القول إن دراسة النص تكون مقاربة عندما تحاول ملامسة هذا النص والدنو منه بصدق، من دون الحكم المسبق عليه. ومن خلال ما تقدّم من دلالات عن مفهوم «المقاربة» في المجالات المعرفية المتعدّدة يمكن القول إن المقاربة في مفهومها الاصطلاحي لا تبتعد كثيرًا عن مدلولها في اللغة؛ إذ يجمع المعنيين الدنو والقرب من الشيء سعيًا إلى إمكان تحققه. ولعل الناظر فيما تقدّم يلمس بوضوح حضور المصطلح في الدرس اللغوي (النحوي) أكثر من غيره من المجالات النقدية والمعرفية، فضلًا عن وضوح استعمال المصطلح واستقراره إذا ما قيس باستعماله في مجالات أخرى. ومن هنا تبدو أهمية الميل إلى البحث في «المقاربة اللغوية» مسوغة، إن لم نقل إننا بحاجة إلى إعادة المصطلح إلى مهده اللغوي من دون القول باحتكاره في هذا الميدان دون غيره.

ووفقًا لذلك يكون البحث في «المقاربة اللغوية» في نصّ ما ملاحقة ما قاربه هذا

---

(1) ينظر: المعجم الفلسفي 1: 324 ـ 325.

(2) الأسلوبية والأسلوب: 187.

النص من آليات الدرس اللغوي ـ بجميع تمظهراتها ـ واتكاءه عليها وصولًا إلى غاياته الدلالية والمعرفية والفكرية التي يسعى إلى تقديمها إلى المتلقي.

ولعل من المفيد هنا التمييز بين نوعين من الخطاب؛ الأول منهما تكون مفردات الدرس اللغوي فيه ـ بجميع أشكالها ـ حجر الزاوية في بناء جزئياته، وهو بذلك يتخذ لنفسه هوية لغوية. وهذا النوع من النصوص ـ فيما يبدو ـ لا يقارب القضايا اللغوية ويلامسها ملامسة، بل يتخذ منها عمادًا للوصول إلى ما يريد من غايات معرفية يرمي تسريبها إلى المتلقي من خلال تثوير ممكنات اللغة، ولعل المدونة اللغوية ـ بأجزائها المعرفية المتعدّدة ـ وكثيرًا من كتب التفسير القرآني تصنف تحت هذا النوع من الخطاب. والثاني من نوعي الخطاب عادة ما يكون فكريًّا أكثر منه معرفيًّا؛ إذ لا يكون همه ملاحقة دقائق الدرس اللغوي ومتابعتها، ولكنه في الوقت ذاته يتخذ منها مرجعية مهمة من مرجعياته، مرجعية تظهر حينًا، وتختفي حينًا آخر وتغيب.

وليس معنى هذا التمييز بين نوعي الخطاب؛ الفكري والمعرفي، أن بينهما قطيعة أو فجوة كبيرة، فالفكري لا يكون مفارقًا للمعرفي؛ إذ يظل المعرفي هو محور تحقق الفعالية لتحقق الفكري في أي نصّ، ويسعى هذا الأخير إلى استثمار كل الجوانب المعرفية الوضعية للنظام اللغوي لتحقيق هدفه. وعلى ذلك لا تبدو عملية خلق النصوص الإبداعية متروكة لاجتهادات المنشئ أو صاحب الخطاب، وإنما هي محكومة بمعرفة الظواهر النصية وكيفية اشتغالاتها والتعامل معها ـ فهو واقع لا محالة ـ تحت طائلة الوضعية اللغوية التي يدرج عليها ويشبع بها، وعلى الرغم من انطلاق صاحب الخطاب من مرجعيات مختلفة (فإن سبيله إلى التعامل مع الواقع ومع الفكر يقتضي امتلاكًا للقدرات اللسانية ومعرفة بالإجراءات السياقية المساعدة)[1] على إصابة الهدف من الخطاب أيًّا كان.

وربما كانت علاقة صاحب النص بالجانب المعرفي متمثّلًا بجميع أشكاله، وبالأخص اللغوي منها، ومحاولة توظيف ذلك لإنتاج خطاب وفكر جديدين هو الذي أدى إلى نشوء حركات فكرية لفظية معينة فضلًا عن أجناس الخطاب الأيديولوجي المحددة والمتباينة كما يقول باختين[2].

والخطاب الصوفي يُعدّ واحدًا من أجناس الخطاب الأدبي والفكري التي يمكن أن

(1) مفهوم المرجعية وإشكالية التأويل في تحليل الخطاب الأدبي / بحث. د. محمد خرماش: 37.
(2) ينظر: الخطاب الأيديولوجي والاختلاف اللغوي / بحث: 126.

نضعها في هذا الحقل، ومن هنا يكون تعامل النص الصوفي مع القضية اللغوية «مقاربة» فهو يحاول مقاربة كثير من آليات الدرس اللغوي التي تمثّلها، وكانت حاضرة أمامه، واتخاذ ذلك وسيلة من وسائل الوصول إلى المعنى الذي يريد، حيث لا تسعفه المرجعيات الأخرى من جهة، أو للإشارة إلى أن هوية النص الصوفي ليست مفارقة لبنية تشكل النصوص الإبداعية والفكرية في الثقافة الإسلامية.

وعلينا الإشارة إلى قضية جوهرية هنا، وهي أن النص الصوفي وإن اعتمد في كثير من جزئياته المنهج اللغوي، والذي لا يشكّ بصلاحه من حيث هو ـ كما يقول المسدي ـ إلا إننا يجب ألا ننتظر من النص الصوفي الوصول إلى النتائج التي يصل إليها غيره من النصوص، وإن قاربا قضية لغوية واحدة واتخذاها وسيلة توسلًا بها إلى غاياتهما. ومن هنا كان اختيارنا لـ«المقاربة» عنوانًا لممارساتهم اللغوية.

وتأسيسًا على ما سبق فإن تتبع «المقاربات اللغوية» عند ابن عربي في كتابه «الفتوحات المكّية»، ومحاولة تقصيها وتحليلها والبحث في غاياتها الدلالية والفكرية قد يدفع كثيرًا من التهم والانتقادات التي توجه إلى النص الصوفي بشكل عام. وإذا علمنا أن كتاب «الفتوحات المكّية» يُعدّ سنام ما أُلّف في ميدان التصوف، فإن حضور مثل هذه «المقاربات اللغوية» واتخاذها مرجعية تضاف إلى مرجعيات الفهم والتحليل يمكن أن يبعد عن القوم ـ أعني المتصوفة ـ ما نُسب إليهم من شطح نحو الخيال بلا ضابط أو موجه، ويوفر فرصة معتدلة للنظر إلى الخطاب الصوفي. وربما كان النظر إلى هذا الخطاب بعيدًا عن إطاره اللغوي يجعل كثيرًا من دلالاته معرضة إلى أن تحمل على غير محلّها، أو يذهب معها المتلقي إلى أبعد من غاياتها مسوغًا ذلك بانفلات النص الصوفي من المرجعيات المعرفية لتشكل الخطاب ـ عامة ـ واللغوية منها بشكل خاص.

الفصل الأول

الفتوحات المكّية
قراءة في المنهج

- توطئة.
- المبحث الأول: فصول الكتاب وأبوابه.
- المبحث الثاني: الكشف والإلهام وأثرهما في المنهج.
- المبحث الثالث: الوضوح والغموض في الأسلوب.
- المبحث الرابع: الحضور القرآني.
- المبحث الخامس: توظيف النصوص الشعرية.
- المبحث السادس: حضور النص الصوفي.

توطئة

إن الحديث عن تعقب منهاجية واضحة في التأليف عند القدماء ـ بمختلف اتجاهاتهم ـ وفي جميع المجالات المعرفية لا يخلو من مخاطر ومزالق يمكن أن يقع فيها الدارس؛ إذ إن التسليم بوضوح مناهج التأليف حديثٌ فيه نظر كثير. وإذا كان هذا ما يمكن أن تتّسم به المجالات المعرفية المتعدّدة، فإن القول بوجود منهج واضح وصريح عند الصوفية عمومًا، وعند ابن عربي على وجه التحديد في «الفتوحات المكّية» قولٌ يمكن أن يأخذ قائله إلى كثير من النقاش والتأويل، خصوصًا إذا ما تذكرنا أن كثيرًا من مؤلّفاتهم لا تعدو كونها كشفًا، أو نتيجة رؤية قد شاهدها بعضهم وأسهمت في إنتاج هذا المؤلف أو ذاك، وهذا ما يقرّ به ابن عربي نفسه في أكثر من مناسبة، وفي أكثر من مؤَلف مهم عنده، أو لنقل في أهم ما ترك من مؤلّفات؛ «الفتوحات المكّية» و«فصوص الحكم».

ولكن ذلك أيضًا لا يعفي الدارس من محاولة تعقب بعض الملامح المنهجية التي حاول المؤلّف من خلالها أن يربط بين جزئيات كتابه وعنواناته العريضة، وبين الأفكار الكبيرة التي يقول بها، لكي يقود هذه الموضوعات في قافلة واحدة إلى تشكيل خطاب منتج معرفيًّا وفكريًّا. ويمكن أن يزاد على ما سبق أن محاولة معرفة خصائص التأليف في «الفتوحات المكّية» والتي يمكن أن تُعدّ ظواهر منهجية اتسم بها الكتاب ربما ستُسهم في معرفة خطوات التأليف الصوفي وتُسهم أيضًا في مَدِّ الدارس بمعايير تشكل النص وصولًا إلى غاياته الدلالية من خلال تحليل جزئياته لغويًّا.

وربما كان مفيدًا أن نشير في هذا المقام إلى أن التأليف الصوفي قد مرَّ بمرحلتين، تطورت الثانية عن الأولى على الرغم من عدم مفارقتها مفارقة كليّة. المرحلة الأولى منهما هي المرحلة الإشرافية في التصوف عمومًا بوصفه سلوكًا تعبديًّا وأخلاقيًّا، وفيما ألف فيه؛ إذ إننا يمكن أن نلاحق بعض المؤلّفات الصوفية التي راحت تتقصى أحوال الصوفية وسلوكهم وترقيهم الروحي، فضلًا عن الحديث عن بعض اصطلاحاتهم وتراجم أعلامهم، وربما كان هذا الميدان هو البادرة الأولى التي قد لا تكون ملامح المنهج فيها واضحة، بل لعلَّ تعقب خطوات متسلسلة ومنطقية في التأليف لم يكن غاية لصاحب النص، إذ كان جلّ اهتمامه في تقديم ما يمكن تقديمه من أفكار صوفية وانطباعات

شخصية أيضًا عن القضية التي يريد الحديث عنها. ولعلنا نجد في مؤلّفات القشيري والغزالي مصداقًا واضحًا على ذلك. والمرحلة الثانية في ميدان التصوف والتأليف فيه هي المرحلة التي حاولت أن تصنع من التصوف علمًا، أو مدرسة أو منهجًا في السلوك والحياة والنظر إلى الأشياء، ونجد عند مؤلّفي هذه المرحلة تداخلًا بين الفلسفة والمنطق والفقه وعلوم اللغة وبين التصوف، فقد امتزج كل ذلك في بعض مؤلّفاتهم من دون الابتعاد عن الصورة الإشرافية والروحية للتصوف، ولكن مع محاولة تقعيدها ومنهجتها ـ إذا صحّ القول ـ ولعل في «الفتوحات المكّية» صورة واضحة عن هذا الذي ذُكر(فقد جمع بين قوّة التفكر وقوّة الوجدان، وحاول أن يوفق فيه بين قضايا العقل وأحوال الذوق والكشف)[1].

ومن هنا تبدو أهمية ملاحقة ملامح المنهج التأليفي عند ابن عربي في هذه الموسوعة الصوفية الكبيرة ضرورية، خصوصًا إذا ما تذكرنا أنه ينتمي إلى عصر يمكن القول إن ملامح التأليف الممنهج قد بدأت تتضح في مؤلّفات علومه المختلفة؛ اللغوية والنقدية والبلاغية، وغيرها من العلوم كالفقه والحديث.

وقبل الحديث عن جزئيات ما يمكن أن نسميه منهجًا في«الفتوحات المكّية» أجد أن من المهم هنا أن نعّرج على سنة تأليف الكتاب، وما لهذا الكتاب من علاقة بكتب ابن عربي الأخرى، ولاسيما «فصوص الحكم».

فقد أثار الدكتور أبو العلا عفيفي وهو من خيرة مَنْ درس ابن عربي قضية مفادها أن «الفتوحات المكّية» كان سابقًا في تاريخ تأليفه كتاب «فصوص الحكم» بل هو مما يُعدّ تمهيدًا لهذا الكتاب، وربما كان شغف الدكتور عفيفي «بفصوص الحكم» واتخاذه موضوعًا لدراسته في الدكتوراه هو الذي دفع به إلى مثل هذا القول الذي يصطدم بالدليل التاريخي الذي يثبت أن «الفتوحات المكّية» تالٍ في تأليفه للفصوص، إن لم نقل إنه آخر ما ألفّ الرجل، فالنسخة الثانية التي كتبها والتي سيأتي الحديث عنها كانت قبل وفاته بعامين فقط.

يقول الدكتور عفيفي معلقًا على كتاب «فصوص الحكم»: (فقد جمع هذا الكتاب أشتاتًا من المعارف التي تمثّل الثقافة الإسلامية بأوسع معانيها، وحشدها جميعًا لخدمة العلم الأساسي الذي ندب نفسه للكتابة فيه؛ وهو التصوف، وانتهى في دور نضجه العقلي والروحي بتأليف كتاب الفصوص الذي يمثّل خلاصته مذهب ظل يضطرب في صدره نيّفًا وأربعين عامًا)[2].

---

(1) فصوص الحكم، مقدمة المحقق: 11.

(2) المصدر السابق، مقدمة المحقق: 6 ـ 7.

ونجد للباحث نفسه رأيًا آخر أكثر صراحة من هذا الذي ذكر يرى بموجبه أن ظهور كتاب «فصوص الحكم» لم يكن مجرد طفرة في ميدان التأليف الصوفي عند ابن عربي لم تُسبق بتمهيد، فقد مهّد للأفكار الرئيسة فيه بعدد من مؤلّفاته الصغرى، ولكن أعظم تمهيد له كان في كتابه «الفتوحات المكّية»[1]. وعلى هذا فهو ينصّ صراحة بأن كتاب الفتوحات كان مهادًا نظريًا تفصيليًا سبق ظهور «فصوص الحكم» وهيّأ له، وهذا مما يصعب الأخذ به والتسليم له. فالسنة التي ألّف فيها كتاب «فصوص الحكم» هي سنة سبع وعشرين وستمائة، كما نصّ على ذلك ابن عربي نفسه[2]. أما كتاب «الفتوحات المكّية» فقد مَرَّ بمرحلتين زمنيتين قبل أن يصل إلى صورته النهائية التي وصلت إلينا. أما المرحلة الأولى فقد بدأها في مكة عام (599هـ) وأتمّ فيها النسخة الأولى من الكتاب عام (629هـ) كما يثبت ذلك الدكتور عثمان يحيى[3] محقق كتاب «الفتوحات المكّية» الذي لم يكتمل تحقيق الكتاب على يديه، فقد حالت وفاته دون ذلك. ويبدو من تعليق ابن عربي نفسه في نهاية كتاب «الفتوحات المكّية» أن هذه النسخة لم تكن النهائية للكتاب، فثمة نسخة أخرى فيها زيادات على النسخة الأولى، والنسخة الجديدة تمثّل المرحلة الثانية. يقول ابن عربي في نهاية الكتاب: (انتهى الباب بحمد الله بانتهاء الكتاب. . . وهو النسخة الثانية من الكتاب بخط يدي، وكان الفراغ من هذا الباب الذي هو خاتمة الكتاب بكرة يوم الأربعاء العشرين من شهر ربيع الأول سنة ستة وثلاثين وستمائة. . . وهذه النسخة سبعة وثلاثون مجلدًا وفيها زيادات على النسخة الأولى)[4]. ويبدو أن المرحلة الثانية لتأليف الكتاب لم تكن في وقت قصير، بل مَرّت بأكثر من سنة واحدة، فقد نصّ الشيخ وهو في معرض الحديث عن الباب الخامس والتسعين بعد المائتين، وهو يمثّل منتصف الكتاب تقريبًا، إذا علمنا أن الكتاب يقع في (560) بابًا، إذ يقول: (ونحن اليوم في سنة أربع وثلاثين وستمائة)[5]. ومن هنا يمكن القول بأن النسخة الثانية قد استغرقت وقتًا ليس بالقصير، وربما كشفت لنا هذه المدّة عن حجم الزيادات التي تحدث عنها، التي فاتت النسخة الأولى من الكتاب.

---

(1) ينظر: الفتوحات المكّية لابن عربي/ مقال للدكتور أبو العلا عفيفي، منشور في سلسلة تراث الإنسانية، المجلد الأول: 160.

(2) ينظر: فصوص الحكم: 47.

(3) ينظر: الفتوحات المكّية/ تحقيق د. عثمان يحيى، مقدمة المحقق 1: 28.

(4) الفتوحات المكّية 8: 389.

(5) المصدر السابق 4: 457.

وزاد أحد الباحثين[1] سببًا آخر يمكن أن يكون وجيهًا في ردّ ما ذهب إليه الدكتور عفيفي في عدِّ «الفتوحات» تمهيدًا منطقيًّا للفصوص؛ إذ يرى أن ابن عربي لم يكن على هذا النحو من العقلانية والمنطقية في جهوده في التأليف؛ إذ لا يمكن أن نتصور قصدية واضحة وصارمة تجعله يمهّد لأحد كتابيه بالآخر وبالأخص إذا علمنا ما للفتوحات من ميزة كبرى على غيره، إذ يُعد موسوعة شاملة للفكر الصوفي. وربما كان في الدافع الذي دفع ابن عربي إلى تأليف هذين الكتابين ما يمنع من القول بمثل هذه القصدية في التأليف الصوفي، فالكشف والإلهام ـ كما ينصّ ابن عربي ـ هما الموّجه الكبير الذي دعا به إلى وضع هذين الكتابين بإمداد إلهي[2].

(1) ينظر: شرح مشكلات الفتوحات المكّية، مقدمة المحقق: 17.
(2) ينظر: فصوص الحكم: 47، والفتوحات المكّية 1: 25، 79، 95.

المبحث الأول

فصول الكتاب وأبوابه

يُعدّ كتاب «الفتوحات المكّية» واحدًا من أشهر المصنفات الصوفية التي وصلت إلينا، وهو موسوعة تضمّ كثيرًا من فروع الثقافة الإسلامية المتعدّدة فأنت تجد فيه حديثًا عن العبادات وجوهرها وعن الفقه والتفسير والفلسفة واللغة والأدب، وكل ذلك ـ بطبيعة الحال ـ بمسحة صوفية فكرًا وقالبًا. يقول عبد الوهاب الشعراني (ت937هـ): (اعلم يا أخي أنني طالعت من كتب القوم ما لا أحصيه وما وجدت كلامًا أجمع لكلام أهل الطريق من كتاب الفتوحات المكّية)(1).

وقد جعلت سعة الكتاب وشموليته من الصعب على الدارس تعقب كل ما فيه من علوم تناثرت في فصوله وأبوابه، ولكن هذا لا يمنع من محاولة الكشف عن تقسيم الكتاب على أجزاء كبيرة تنقسم بدورها على موضوعات متعدّدة ومتنوعة.

ويمكننا القول بأن الكتاب قد انقسم على مهاد نظري (تمهيد)، وستة فصول ضَمَّت أبواب الكتاب وخاتمة قصيرة ذُيل بها الكتاب، أما ما اصطلحنا عليه بالمهاد النظري فهو الذي سبق الحديث عن فصول الكتاب وأبوابه ـ وهي التي تمثّل المادة الأساس للكتاب ـ فقد انقسم على ثلاثة أقسام؛ الأول منها سمّاه خطبة الكتاب، وتحدث فيها ابن عربي عن مسائل شتى يصعب ربط بعضها ببعض على الرغم من محاولة بعض الدارسين تحليلها والوقوف على جزئياتها وأسرارها(2)، وربما كان أهم ما في هذه الخطبة حديثًا رمزيًا عن الحقيقة الوجودية، والحقيقة المحمدية، ونشأة الكون وظهور الكائنات.

ولا بدَّ من الإشارة في هذا المقام إلى أن المؤلّف قد نصّ في نهاية خطبة الكتاب على اسم الكتاب، إذ يقول: (وسمّيتها رسالة الفتوحات المكّية في معرفة الأسرار المالكية والملكية)(3). ومما يمكن أن يؤخذ على نشرات الكتاب المحققة أو غير المحققة أنها

---

(1) الكبريت الأحمر في علوم الشيخ الأكبر، مقدمة المؤلف: 7.
(2) ينظر: هكذا تكلم ابن عربي: 105 ـ 121.
(3) الفتوحات المكّية 1: 25.

أخرجت الكتاب بعنوان «الفتوحات المكّية» فقط من دون الإشارة إلى بقية العنوان الذي نصّ عليه المؤلّف، إذ لم أجد فيما رجعت إليه من طبعات الكتاب من يشير إلى ذلك في صفحة العنوان[1]. وقد وقعت خطبة الكتاب في إحدى عشرة صفحة. وقد نصّ ابن عربي على أن هذه الخطبة تمثّل الجزء الأول من أجزاء ما سميناه بالتمهيد، علمًا أن هذه الأجزاء الثلاثة التي شكلت التمهيد ليست معدودة ضمن فصول الكتاب الستة.

أما القسم الثاني فهو الذي تحدث فيه ابن عربي عن فهرسة الكتاب، فيقول: (باب في فهرسة أبواب الكتاب وليس معدودًا في الأبواب وهو على فصول ستة)[2]، وهنا فهرس تفصيلي شامل لأقسام الكتاب التي وصلت عنده إلى فصول ستة توزعت عليها أبواب الكتاب العامة التي وصلت إلى (560) بابًا، كان أولها فصل المعارف وكان ثلاثة وسبعين بابًا، وتلاه فصل المعاملات ووقع في مائة وستة عشر بابًا ثم فصل الأحوال وجاء في ثمانين بابًا وتلاه فصل المنازل وانقسم على مائة وأربعة عشر بابًا ثم فصل المنازلات وكان في ثمانية وسبعين بابًا، والفصل الأخير هو فصل المقامات ووقع في تسعة وتسعين بابًا. وقد وضع ابن عربي فهرسًا تفصيليًّا لكل جزئيات الكتاب، فكان كل باب من أبواب الكتاب له عنوان خاص به، وهو لم يخرج عن هذا الطريق الذي وضعه في بداية الكتاب واختطه لنفسه، على الرغم من الاستطراد الكثير هنا أو هناك.

والذي يمكن الإشارة إليه هنا أننا نجد أن ابن عربي يكاد يكون متفردًا في منهجه هذا في ذكر فهرس تفصيلي لكتابه يضعه هو في بداية الكتاب، ولعلنا لا نجد هذا سائدًا في مؤلّفات غيره ممن سبقوه أو جاؤوا بعده. بل لعلنا لا نجده في مصنفاته الأخرى.

والسؤال الذي يعرضه بعض الباحثين[3] في هذه القضية هو هل أن هذا الفهرس الذي وضعه ابن عربي كان واضحًا لديه قبل البداية في ملء أحشائه بالمادة التي يريد، أو كان تاليًا لوضع الكتاب؟ ليصل إلى القول بإمكانية أنه وضع الخطوط العامة للكتاب، ويعني ذلك الفصول الستة، ثم جاءت تفصيلات كل جزء في أثناء الكتابة والتحرير وأيًّا كان الرأي في ذلك، فالذي يثير دهشة القارئ هو هذا التسلسل المنطقي لفصول الكتاب، فالصوفي يبدأ عادة بالمعارف الأساسية الكسبية في بداية الطريق، ثم يرتقي شيئًا فشيئًا عن طريق المعاملات والأحوال والمنازل حتى يصل درجة الترقي العالية التي

(1) ينظر على سبيل المثال: الطبعة المحققة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، وطبعة دار الكتب العلمية التي اعتمدناها، وطبعة دار صادر.
(2) الفتوحات المكّية 1: 26.
(3) ينظر: الفتوحات المكّية / تحقيق د. عثمان يحيى 1: 31 مقدمة المحقق.

هي المقام. وموضع الدهشة في الأمر أن المؤلّفات الصوفية عادة لم تكن بهذه الدرجة من الدقة والتبويب والتفصيل، خصوصًا إذا ما تذكرنا اعتمادها في كثير من الأحيان على الذوق والتخيل والكشف.

أما الجزء الثالث من أجزاء «التمهيد» فقد وضع له ابن عربي عنوان «المقدّمة» وهي التي يمكن أن تُعدّ تمهيدًا حقيقيًا للدخول في أبواب الكتاب حسبما ينصّ على ذلك المؤلّف نفسه؛ يقول ابن عربي في نهاية الجزء الأول من «التمهيد»: (فلنقدّم قبل الشروع على أبواب هذا الكتاب بابًا في فهرست أبوابه، ثم أتلوه بمقدّمة في تمهيد ما يتضمنه هذا الكتاب من العلوم الإلهية الأسرارية، وعلى إثرها يكون الكلام على الأبواب على حسب ترتيبها في باب الفهرست إن شاء الله تعالى)[1].

وتُعد هذه المقدّمة أكبر الأجزاء الثلاثة حجمًا وأغزرها مادة، إذ يعالج فيها مسائل دقيقة ومتفرعة، وقد قرن في هذه المقدّمة بين نوعين من أنواع المعرفة أو العلم؛ معرفة غيبية إلهامية، وأخرى مكتسبة مُتعلمة، مقتبسًا قول أبي يزيد البسطامي (ت 261 هـ): (أخذتم علمكم ميتًا عن مّيت وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت)[2]. ثم أخذ يشرع في بيان ثلاثة أنواع من العلوم كلها عنده يجب تحصيلها في عالم السلوك والتصوف[3]؛ الأول منها علم العقل وهو الذي يحصل نتيجة نظر وبرهان ودليل، والثاني أرفع منه وهو علم الأحوال الذي لا سبيل له إلّا بالذوق، فلا يقدر عاقل أن يحدّها أو يقيم على معرفتها دليلًا، والثالث علم الأسرار وهو فوق سابقيه؛ العقل والأحوال، ويختصّ به النبي أصالةً والولي تبعًا ومصدره الكشف والإلهام. ثم يحاول أن يذكر من الروايات عن السلف في علم باطن الشريعة بعضًا من الأخبار التي يريد من خلالها أن يقدّم تسويغًا مسبقًا يمهد به عقلية المتلقي إلى ما سيأتي به من أفكار وأقوال وأفهام، لينتهي في ذلك إلى رواية عن عبد الله بن عباس إذ قال في قول الله عّز وجل: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ﴾[4]: (لو ذكرت تفسيره لرجمتموني، وفي رواية لقلتم إني كافر)[5].

وحتى يكون ما يقول به ويذهب إليه مقبولًا وغير مردود عليه فإنه يضّمن هذه المقدّمة دعوة صريحة إلى العودة إلى كتاب الله عّز وجل ليأخذ عقيدته منه[6]، وليثبت أن

(1) الفتوحات المكّية 1: 25.
(2) المصدر السابق1: 54.
(3) ينظر: المصدر السابق 1: 54 ـ 55.
(4) سورة الطلاق: الآية: 12.
(5) الفتوحات المكّية 1: 56.
(6) ينظر: المصدر السابق 1: 60 ـ 65.

كل ما يذهب إليه من فكر أو رأي إنما مرّده إلى كتاب الله الذي يحوي جميع علوم الكون مستدلًا بقوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾[1].

والأمر الآخر الذي يثير استغراب القارئ ودهشته في هذه المقدّمة أنها حوت شهادة لابن عربي امتدت على أربع صفحات كاملة من صفحات الكتاب يُقرّ فيها بالوحدانية لله سبحانه، وبالنبوة لمحمد ﷺ، ثم يقرّ بعد ذلك بالأصول من العقيدة الإسلامية المتعلقة بالإقرار بالموت والبعث والثواب والعقاب والجنة والنار والشفاعة[2]. ومثار الاستغراب أن مثل هذه الشهادات ليس محلّها في مقدّمات المصنفات من الكتب، ولعل مرد ذلك أن الشيخ أراد أن يدفع عن نفسه تهمة يتوقع أن يُرمى بها ـ كما رمي بها غيره ـ فوصل الأمر في بعض الأحيان إلى تكفير المتصوفة أو صلبهم. فهو يريد من هذه الشهادة الإقرار بأن المتصوفة يؤمنون بظاهر الشريعة وباطنها، إذ لا تقبل عندهم حقيقة لا تنهض بها شريعة كما سيأتي. وربما كان بسبب الخوف من مثل هذه التهم كان أخفى عقيدته الخاصة التي يعبّر عنها بعقيدة الخلاصة أو الخواص، وجعلها مبدّدة في أبواب الكتاب المختلفة كما ينصّ على ذلك في المقدّمة[3].

وبانتهاء هذه المقدّمة الطويلة يدخل ابن عربي إلى فصول الكتاب وأبوابه كما ذكرها في الفهرست الذي وضعه متناولًا إياها بابًا بابًا من غير تقديم أو تأخير، على الرغم من أنه أطال الحديث في باب من الأبواب واستطرد كثيرًا حتى أنساك أنه يتحدث فيه أو اختصر الحديث في باب آخر.

وقد قسم فصول الكتاب ـ كما أسلفنا ـ على ستة فصول تمثّل مراحل الارتقاء الروحي عند الصوفية، أو مراحل الطريق التي يسلكها المريد وصولًا إلى الله سبحانه، على الرغم من أن كثيرًا من جزئيات هذه المراحل وتفصيلاتها لَم يقُل بها غيره من الصوفية وَمنْ نَظّر للحديث عن خطوات المريد[4]. ولعل انتقال التصوف عمومًا من مرحلة الإشراق والسلوك إلى مراحله المتقدّمة عند ابن عربي حتى كاد يكون علمًا هو الذي دعاه إلى مثل هذه التفصيلات فضلًا عن ثقافته الموسوعية وترحاله الطويل وغير المنقطع الذي لا نكاد نجده عند غيره.

وتبدأ فصول الكتاب بفصل المعارف التي تُعدّ ضرورية للصوفي، وهذه المعارف كثيرة

---

(1) سورة الأنعام: الآية: 38.

(2) ينظر: الفتوحات المكّية 1: 62 ـ 65.

(3) ينظر: المصدر السابق 1: 65.

(4) ينظر في ذلك على سبيل المثال: الرسالة القشيرية.

ومتنوعة وتشمل العلم بالحروف، وجزئيات اللغة ـ كما ستأتي ـ وكثير من علوم الصوفية، ومعارف أخرى تتعلق بعلم الشرائع وأسرار كثير من جزئيات الفقه الإسلامي بعد التفصيل في شرح المسألة الفقهية موضع البحث. ويأتي ثانيًا فصل المعاملات، وهو الذي يبين للسائل ما ينبغي أن يلمّ به من تجارب صوفية كي ينمو تدرجه الروحي وتستكمل ملامح شخصيته السالكة، كالحديث عن التوبة والخلوة والمجاهدة والزهد والفتوة. . . .

ويأتي بعد ذلك فصل الأحوال ويريد بها العوارض والطوالع التي ينفعل بها الصوفي السالك في طريق وصوله إلى الله سبحانه، كالحديث عن السفر والمقام والمكان والمشاهدة والمكاشفة. ثم ينتقل إلى فصل المنازل، وهي المعالم التي يقف بها مع الحبيب في أرض الغربة، ويأتي بعد الفصل الخامس للحديث عن المنازلات وهي مواطن اللقاء الخالد بين العبد في صعوده، والحق في تنزله، ويأتي أخيرًا الفصل السادس للتفصيل في المقامات التي تمثّل الآفاق العلوية للصوفية والتي تنتهي إليها أقدارهم وتتألق شخصياتهم، ليكون لكل منهم مقام لا يصل إليه غيره. وهم بذلك لا يتساوون في مقاماتهم فكل واحدٍ منهم له مقام بحسبه.

وعلى الرغم مما لمسناه عند ابن عربي من دقة واضحة في تقسيم الكتاب على فصول وأبواب، والتزامه بذلك على طول الكتاب فقد أوقع نفسه في اضطراب لم يكن مسوّغًا، وقد تبعه في هذا الاضطراب الدكتور عثمان يحيى الذي حقّق قسمًا لا بأس به من الكتاب، وقد وقع هذا الاضطراب في أمرين:

الأول: أنه ذكر في نهاية الكتاب، وفي الخاتمة تحديدًا أنه قد قسّم الكتاب على سبعة وثلاثين مجلدًا، كان سمّاها في أثناء الكتاب بالأسفار، إلا إنه لم يلتزم بذكر هذه الأسفار إلا في السفر السابع ـ بحسب اصطلاحه ـ أما الأسفار الستة الاولى فلم يُشر إلى بداية كل منها أو نهايته، ولم أقف في الحقيقة بعد التدقيق الطويل على معيار كان جعل المحقق يقسم مادة الكتاب ـ قبل السفر السابع ـ على الأسفار الباقية، خصوصًا إذا تذكرنا أن ابن عربي نفسه لم يذكر ذلك؛ ونحن لا نجد حتى في الطبعة المحققة من الكتاب ما يشير إلى ذلك، اللهم إلا فرضية ربما كان اعتمدها الدكتور عثمان يحيى وقسم عليها الأسفار الستة الأولى وسنأتي إلى ذكرها لاحقًا.

والثاني: أنه قسم مادة الكتاب مع تقسيمه السابق لها على فصول وأبواب، على أجزاء أيضًا، ولكنه في الحقيقة لم يذكر المعيار الذي على أساسه قسمت مادة الكتاب على هذه الأجزاء، إذ لم ينصّ على ذلك، ولم نلمس من خلال قراءة الكتاب ما يوضح طبيعة هذا التقسيم الجديد، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإننا

نرى أنه قد توقف عن ذكر الأجزاء الأخرى التالية للجزء السادس والعشرين بعد المائة، وهو الجزء الأخير من السفر الثامن عشر[1]، فقد بدأ السفر التاسع عشر من دون ذكر للجزء الذي وصل إليه، إذ توقف هنا ذكر الأجزاء[2]. وعلى الرغم من ذلك فإننا نجد أن محقق الكتاب الدكتور عثمان يحيى يذكر أن أجزاء الكتاب قد وصلت إلى مائتين وتسعة وخمسين جزءًا، وهذا ما لم نجده في المطبوع من الكتاب، ولم نجد لابن عربي عبارة أو إشارة تؤيد ما ذهب إليه المحقّق.

يقول الدكتور عثمان يحيى في مقدّمة السفر الأول من الفتوحات: (وقد قسم شيخنا سفره هذا، وكذلك باقي أسفاره إلى سبعة أجزاء)[3]، ثم يذكر في مقدّمة السفر الثاني بأن تقسيمه؛ أي المحقق (للفتوحات إلى أسفار فأجزاء تضمّ جميع فصول الكتاب وأبوابه هو تقسيم الشيخ الأكبر نفسه لنسخته الثانية من الفتوحات، الأمر الذي غفل عنه في نسخته الأولى، ويبلغ عدد أسفار الكتاب بكامله سبعًا وثلاثين سفرًا، أما أجزاؤه فهي تسع وخمسون ومائتا جزء، كل سفر في سبعة أجزاء)[4]. وهذا الذي يذهب إليه المحقق من تقسيم الكتاب على هذه الأجزاء واحتواء كل سفر على سبعة أجزاء لم يشر إليه المؤلّف من قريب أو من بعيد، يزاد على ذلك أن في بعض الأسفار التي التزمت تسمية رقم الجزء الذي تمّ الوصول إليه، قبل أن تتوقف هذه العملية خروجًا على هذا الذي حدّده المحقق في تقسيم السفر الواحد على أجزاء سبعة، فضلًا عن أن الأسفار الستة الأولى لم تتضح ملامح بدايتها ونهايتها كما أسلفنا، فالسفر الرابع عشر قد تكوّن من عشرة أجزاء لا سبعة فقد ابتدأ بالجزء الثامن والتسعين وانتهى بالجزء السابع بعد المائة في النسخة المطبوعة، ومن تسعة أجزاء في النسخة المحققة إذ ينتهي هذا السفر فيها بالجزء السادس بعد المائة. وعلى الرغم من ذلك يقول: (يتألف هيكل السفر الرابع عشر كمعظم أسفار الفتوحات المكّية من ثمانية أجزاء)[5]. وقد جانبه الصواب في ذلك، فالأجزاء في نسخته المحققة ذاتها وصلت إلى تسعة أجزاء، والأبعد من ذلك أنه يذكر أن هذا السفر كغيره من حيث تألفه من ثمانية أجزاء وكأنه أدار ظهره لما ذهب إليه سابقًا في أن كل سفر من أسفار الكتاب يقع في سبعة أجزاء كما نقلنا عنه قبل قليل.

والذي يبدو من تقسيمه أسفار الكتاب على سبعة أجزاء لكل سفر أن هذا

(1) ينظر: الفتوحات المكّية 4: 128.

(2) ينظر: المصدر السابق 4: 300.

(3) الفتوحات المكّية/ تحقيق د.عثمان يحيى، 1: 30 مقدمة المحقق.

(4) المصدر السابق، 2: 21.

(5) المصدر السابق 14: 45 مقدمة المحقق.

الصنيع هو من مخيلة المحقق الذي افترض ذلك من أجل أن تخرج النسخة المحققة من الكتاب بشكل يبدو أكثر تنظيمًا من جهة، وللتخلص من إشكالية عدم وضوح معالم الأسفار الستة الأولى. وإلا فالاضطراب واضح في الحديث عن تقسيم الكتاب على وفق هذه الأجزاء.

والذي لا بدَّ من التنويه إليه هنا أن المطبوع من الكتاب ـ وأعني بذلك النسخ المنشورة غير المحققة ـ اعتمد على النسخة الثانية التي هي بخط المؤلّف، التي أشار إليها المحقق، واعتمدها في التحقيق، وهي نسخة ينصّ فيها ابن عربي على أنها تشتمل على ما لم تشتمل عليه النسخة الأولى من الكتاب، والتي ربما لم تَر النور إلى الآن.

المبحث الثاني

الكشف والإلهام وأثرهما في المنهج:

على الرغم مما ورد في المبحث السابق من جهد واضح في تقسيم الكتاب على فصول وأبواب، وسير المؤلّف على هذا التقسيم المنطقي حتى آخر الكتاب، وهو مما يكسب الكتاب قيمة منهجية وعلمية مع ما له من القيمة الفكرية، فإننا نَلمح مفارقة لا يمكن تجاهلها في طريقة تأليف «الفتوحات المكّية» فابن عربي يصرّح في غير موضع من كتابه بأنَّ طريقته في التأليف، بل وطريقة غيره من المتصوفة إنما تعتمد على الكشف الذي يحصل لهم والإلقاء الذي يلقى في روع أحدهم في لحظات تجلّ خاصة بهم، وإن كثيرًا مما يرد في مصنفاتهم إنما هو من قبيل الكشف الإلهي والإلهام أو الرؤى في المنام، وهي المبشرات التي يعتمدون عليها كثيرًا، ويعدّون كثيرًا مما يرد عليهم من أحوال إنما هو بوحي يتلقونه في هذه الرؤى النومية بل ربما كانت الرؤيا هي الباعث على التأليف كما ذكر في تأليف كتاب «فصوص الحكم»، وعلى هذا يبدو أن الكشف عند الصوفية هو واحد من أهم ملامح المنهج عندهم إن لم نقل إنه منهج قائم بذاته، يُعتمد عليه في تلقي العلوم والمعارف بل في تصنيف هذه العلوم في مصنفات خاصة حتى دخل ـ في بعض الأحيان ـ في ترتيب هذه الموّاد أو تلك في هذا الكتاب أو ذاك.

وإذا فاتشنا «الفتوحات المكّية» للوقوف على مصاديق ذلك فيه فإننا نفاجأ بأن ما ورد في خطبة هذا الكتاب قبل الخوض في تفصيلاته وتفرعاته إنما هو من إلهام حصل له في مشهد نومي، وكأنّ ابن عربي يريد تهيئة ذهن المتلقي إلى المزيد من هذا القبيل في الآتي من الكتاب. وبعد سرده لجزئيات هذا المشهد النومي ولقائه فيه بالنبي ﷺ، وكثيرٍ من الرسل، ومن أمة محمدٍ التي هي خير الأمم، وما دار من حوارات طويلة كان هو طرفًا في كثير منها[1]، يصرّح بأن ما وصل إليه من إفاضات روحية عرفانية هي التي شكّلت مادة

(1) ينظر في تفصيل هذه المسألة: الفتوحات المكّية 1: 16 ـ20.

هذه الخطبة أو جزءًا كبيرًا منها. يقول: (ثم رددت من ذلك المشهد النومي العلي إلى العالم السفلي فجعلت ذلك الحمد المقدس خطبة الكتاب، وأخذت بتتميم صدره)[1].

ولا يُخفي ابن عربي الحديث عن قضية مهمة تحدث عنها غيره من المتصوفة وهي تتعلق بتلقي العلوم عن الله سبحانه وتعالى كشفًا وإلهامًا بلا واسطة من أحد، فهم لا يميلون كثيرًا إلى القول بما ذهب إليه غيرهم، فيقول مثلًا في حديثه عن أسرار حروف العربية، ومراتبها، بعد أن أطال الحديث وتوسع فيه، وكأنه يعلّل إسهابه في ذلك: (فمن كان يأخذ عن الله لا عن نفسه كيف ينتهي كلامه، أبدًا. فشتان بين مؤلّف يقول: حدثني فلان ﷺ عن فلان ﷺ، وبينَ مَنْ يقول: حدثني قلبي عن ربي، وإن كان هذا رفيع القدر فشتان بينه وبين من يقول حدثني ربي عن ربي؛ أي حدثني ربي عن نفسه. .. وهذا هو العلم الذي يحصل للقلب من المشاهدة الذاتية التي منها يفيض على السرّ والروح والنفس)[2].

وينصّ في مناسبة أخرى على أن مؤلّفه هذا ـ اعتمادًا على ما ذُكر ـ وغيره لا يوافق ما جرى عليه غيره من المؤلّفين في التقصي والتتبع، ويؤكد (أن تأليفنا هذا وغيره لا يجري مجرى التواليف، ولا نجري فيه مجرى المؤلّفين، فإن كل مؤَلِفٍ إنما هو تحت اختياره وإن كان مجبورًا في اختياره، أو تحت العلم الذي يبثّه خاصة، فيلقي ما يشاء ويمسك ما يشاء، أو يلقي ما يعطيه العلم وتحكم عليه المسألة التي هو بصددها حتى تبرز حقيقتها، ونحن في تواليفنا لسنا كذلك وإنما هي قلوب عاكفة على الحضرة الإلهية، مراقبة لما ينفتح له الباب، فقيرة خالية من كل علم)[3]. وعلى هذا فإن ما كتب في هذا الكتاب إنما هو من إملاء إلهي وإلقاء رباني أو نفث روحاني، وكل ذلك إنما يأتي له بحكم وراثته للأنبياء، والتبعية لهم ـ فالأولياء ورثة الأنبياء ـ لا بحكم الاستقلال عنهم[4].

ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل تعدّاه إلى وجود دور لهذا الكشف في ترتيب أبواب الكتاب وتقديم بعضها وتأخير آخر، إذ يرى ابن عربي أن ترتيب أبواب الفتوحات المكّية لم يكن عن اختيار منه، أو نتيجة نظر فكري، وإنما أملاه عليه الحق سبحانه وتعالى على لسان ملك الإلهام[5]. فالباب الثامن والثمانون الذي يتحدث عن أسرار أصول الأحكام كان الأولى فيه أن يتقدّم ليكون في أول الحديث

(1) الفتوحات المكّية 1: 20.
(2) المصدر السابق 1: 94.
(3) المصدر السابق 1: 96 ـ97.
(4) ينظر: المصدر السابق 6: 233.
(5) ينظر: المصدر السابق 3: 245.

عن العبادات قبل الشروع في تفصيل الحديث فيها، ولكن هكذا وقع الأمر بتدخل إلهي كان وصل إليه عن طريق الإلهام[1].

وقبل أن ننهي الحديث عن هذه المسألة لا بدّ من الإشارة إلى مسألة غايةٍ في الأهمية كان غفل عنها بعض دارسي ابن عربي[2]، فهو مع إلحاحه وتأكيده على قضية الكشف والإلهام وأثرها في التأليف عنده، وخصوصًا في «الفتوحات المكّية» لكنه لا ينكر الحاجة في كثير من الأحيان إلى ميزان آخر يتعلق بمعرفة المقدّمات من العلوم بعد تصحيحها ـ كما يشترط، إذ يقول: (ليسَ من علوم الفكر هذا الكتاب، وإنما هو من علوم التلقي والتدلّي، فلا يحتاج إلى ميزان آخر غير هذا، وإن كان له به ارتباط، فلا يخلو عن جملة واحدة، ولكن بعد تصحيح المقدّمات، من العلم بمفرداتها بالحدّ الذي لا يمنع، والمقدّمات بالبرهان الذي لا يدفع)[3]. فالرجل مضطر مع كل ما قال به من اعتماده الكشف إلى اللجوء إلى مقدّمات العلوم العقلية لإثبات فكرة أو نفي مسألة هنا أو هناك. والأبعد من ذلك في هذه المسألة ما ذهب إليه ابن عربي من تشدّد في طبيعة تعامله مع ما يريد توظيفه من نصوص أو أحاديث أو روايات يريد الإفادة منها خدمة لما يريد الوصول إليه من معنى، فيقول في حديثه عن مقام الصادقين: (إنك لو حَكيت كلامًا عن أحدٍ كان بالفاء فجعلت بدله واوًا لم تكن من هذه الطائفة، فانظر ما أغمض هذا المقام وما أقواه، فإن نقلت الخبر عن المعنى تُعرِّف السامع أنك نقلت عن المعنى فتكون صادقًا من حيث إخبارك عن المعنى، ولا تُسمّى صادقًا من حيث نقلك لما نقلته، فإنك ما نقلت عين لفظ مَنْ نقلت عنه، ولا تُسمّى كاذبًا فإنك قد عرّفت السامع أنك نقلت المعنى، فأنت مخبرٌ للسامع عن فهمك لا عَمَّن تحكي عنه، فأنت صادق عنده في نقلك عن فهمك لا عن الرسول أو مَن تُخبر عنه أنَّ ذلك مراده بما قال، فالصدق في المقال عسير جدًّا)[4].

وتكمن أهمية هذا النص وخطورته في جانبين؛ الأول منهما الدقة والتشدد الذي يطلبه في عملية نقل ما يريد من قولٍ أو حديث عن الآخر، فلو أبدلت من النص المنقول حرفًا ما كنت ناقلًا نصّ الحديث بل معناه؛ أي فهمك أنت، وهذا يكشف عن رؤية منهجية تصدر عن فهم عميق لأهمية التعامل مع الآخر والتناص

(1) ينظر: الفتوحات المكّية 3: 245.
(2) ينظر مثلًا: مقدمة د.يوسف زيدان في تحقيقه لكتاب شرح مشكلات الفتوحات المكّية، وكتاب: هكذا تكلم ابن عربي.
(3) الفتوحات المكّية 1: 261.
(4) المصدر السابق 3: 43.

معه، وربما كان لكثرة الأوراد والعبادات والسلوك الصوفي أثر في توخي هذه الدقة المطلوبة في النقل. والجانب الثاني الذي يكشف عنه النص هو أهمية الخطاب الآخر عند المتصوفة وكيفية التعامل مع هذا الخطاب، وأهمية المفردات اللغوية التي تشكل بنية هذا النص المنقول أو ذاك، فتغير حرف أو كلمة في النص لا بدَّ من أن يؤدي إلى إضرار في عملية إنتاج المعنى الذي جيء بالنص من أجله. وهنا مسألة مهمة جدًّا، هي أن هذا المعنى الذي نقل إنما كان على وفق رؤية الناقل للنص، وليس بالضرورة أن يكون حقيقة ما يبوح به النص، وهنا يدخل القارئ في عملية صنع النص بوصفه منتجًا للمعنى مع النص نفسه، وهو مما يدخل في صلب عملية التأويل الذي يكون فيه المتلقي طرفًا أساسيًّا إلى جانب النص في تكوين الخطاب، فأي نصّ من النصوص لا يجد تحققًا فعليًّا إلا مع وجود المتلقي.

وإذا عدنا إلى قضية الكشف وأثره في التأليف بوصفه جزءًا من آليات المنهج، وحاولنا إيجاد تفسير لقول الصوفية بالاعتماد عليه في تأليفهم، فإننا يمكن أن نرد ذلك إلى عاملين؛ الأول منهما متعلق بدرجة النقاء الروحي الذي يحصل للصوفي في أثناء ترقيه وتدرجه في الالتحاق بالله سبحانه عن طريق الرياضات المختلفة والسلوك الذي يؤدي به إلى مثل هذا الإشراق الروحي والنفسي، وهم من خلال ذلك قد تنفتح أمامهم أبواب فهم ما أو تصور أو توجيه لمسألة أو أخرى، ويطمعهم في ذلك أن الله عزّ وجل قد أوحى إلى كثير من خلقه، فقد أوحى إلى النحل، وإلى الحواريين، وإلى أم موسى من قبل(1)، فلماذا لا يمكن أن يوحي الله إليهم، وهم خُلَّصُ عبيده وأوفاهم على وفق ما يرون هم ـ في أقل التقديرات. والعامل الثاني الذي يمكن تفسير هذه الظاهرة به هو عامل نفسي كان دفع بالقوم إلى القول بأن علومهم التي يأتون بها ويذيعونها بين الناس إنما هي علوم يتلقونها عن الله سبحانه وتعالى ـ كشفًا وإلهامًا ـ وهي تميل إلى فهم الباطن من أمور الدنيا والدين، وربما كان قولهم هذا مما يمكن أن يحقق مقبولية عند الآخر ـ الذي يمكن التجرد عنه، واستحضاره في أثناء التأليف ـ لما يقولون ويعتقدون، فضلًا عن إثبات عجز غيرهم عن الإتيان بمثل ما يأتون به.

(1) فقد وردت هذه المعاني قرآنيًا في سورة النحل: الآية 68، سورة المائدة الآية: 111 وسورة القصص: الآية: 7. على التوالي.

المبحث الثالث

الوضوح والغموض في الأسلوب

إن الكشف عن ملامح اللغة، أو الأسلوب الذي ينتج نصًا معينًا يقتضي في بداية الأمر البحث في الأبعاد المعرفية والفكرية التي تشكّل النص في ضوئها، أو التي يريد النص الوصول إليها، ومن دون الكشف عن هذه العلاقة التي تربط لغة النص بموضوعه، أو إشكالياته بصورة عامة يبدو البحث في لغة النص ضربًا من التخمين. ولما كانت اللغة في حقيقة الأمر تعبيرًا عن الفكر، فمن المهم جدًّا تحليل العلاقة بين اللغة بوصفها نسقًا من الرموز والإشارات اللغوية بحسب تعبير سوسير[1]، وبين الفكر بوصفه نسقًا من الإدراكات والتمثّلات. ومن هنا يبدو ضروريًا ربط المائز الأسلوبي المهيمن على لغة «الفتوحات المكّية» ونعني به «الوضوح والغموض» معًا، بطبيعة الفكر الصوفي الذي أنتج هذه اللغة، أو الذي عبّرت عنه هذه اللغة، التي وصفت في كثير من الأحيان بالجنوح إلى الشطح والخيال والتعويل على الذوق بعيدًا عن كل ضابط يمكن أن يؤطر قواعد استعمالها[2].

ويمكن القول بأن لغة النص الصوفي قد مرّت بمراحل تطورية حتى وصلت إلى ما وصلت إليه عند ابن عربي، وذلك له علاقة ـ بطبيعة الحال ـ بجوهر التصوف، وتطور فهم هذا المنهج الجديد في السلوك والتعامل، فقد بدأ التصوف سلوكًا ومعاملة، وانتهى مدرسة، ومن هنا يمكن أن نفهم هذا التطور الذي طرأ على لغة المتصوفة وأسلوبهم في التأليف، فكان التحول من الوضوح في القصد واللغة، وهو كان سمة نثر صوفية الدور الأول ـ تدريجيًا ـ إلى الغموض الذي ظهر عند متصوفة القرن الثالث الهجري[3]، ويمكن هنا قبول ما ذهبت إليه الدكتورة سعاد الحكيم من

(1) ينظر: علم اللغة العام 84 ـ 85.
(2) ينظر: في التصوف الإسلامي وتاريخه: 77، والرمز في الأدب الصوفي: 6.
(3) ينظر: النثر الصوفي، دراسة فنية تحليلية: 56.

أن التصوف عند ابن عربي قد انتقل من طور المعاملة إلى طور الكشف والإلهام، وقد رافق ذلك تحول واضح في اللغة التي يستعملها لترجمة غاياته الفكرية[1]. ومع كل هذا التحول الذي أصاب لغة المتصوفة، ونزوعهم نحو الإشارة والرمز، والغموض، فإن الوضوح في التعبير، بوصفه ملمحًا أسلوبيًا لم يغب عن المصنفات التي كان الغموض رائدها، إذ لم يقتصر الوضوح على مرحلة من مراحل تطور النثر الصوفي دون أخرى، بل هو موجود في المراحل كافة[2].

والمتصوفة بشكل عام، وابن عربي بشكل خاص ـ قد حاولوا إنتاج نوع جديد من المعرفة أو الفهم للمشكلات الكبرى التي سعت الشريعة الإسلامية إلى إيجاد حلول لها، وهذه الحلول كانت عقلية حينًا، وذات بعد ميتافيزيقي حينًا آخر، وذلك على المستويين العقدي والتعبدي على حدٍّ سواء، وقد سبق الصوفيةَ في هذه المسألة الفقهاء والمتكلمون والفلاسفة. وجوهر الأمر عند المتصوفة ـ إنهم يرون أن كل جزئيات الشريعة ببعديها العقدي والعبادي، إنما هي تدور في فلك قضية جوهرية واحدة، وهي قضية التحاق المخلوق بالخالق، والنسبي بالمطلق؛ فحقيقة الإنسان تبحث دائمًا عن التحليق في المثال وصولًا إلى أعلى درجات الكمال وصولًا إلى المطلق الذي هو لله سبحانه، وربما وجدنا في حركة الإنسان المريد ـ بحسب ابن عربي ـ من المعارف إلى المعاملات فالأحوال وصولًا إلى المقامات خريطة طريق للوصول إلى هذا الهدف الأكبر.

وربما كان ـ وبسبب من ذلك ـ اتصاف نصّ «الفتوحات المكّية» بالوضوح حينًا والغموض حينًا آخر نتيجة لهذه الرؤية في الفهم، أو المقترح في حلّ هذه المشكلات التي حاولت الشريعة إيجاد حلول لها. لتكون الرؤية الصوفية في فهم مقاصد الشريعة استكمالًا للرؤى التي سبقتهم في ذلك، بعد هضم الجهود السابقة واستيعابها درسًا وتحليلًا، لاستكناه باطن الشريعة بعد أن اتضح كثير من ظواهرها عند الفقهاء والمتكلمين.

وإذا أردنا تفسير ظاهرة هذا الامتزاج الأسلوبي بين التصريح والتلميح، أو بين الوضوح والغموض في نصوص الفتوحات المكّية فإنه يمكن القول بأن ثمة عوامل متعدّدة يمكن أن تكون منفردة أو مجتمعة هي التي أدّت إلى مثل هذا التحول حتى في الباب الواحد أو المسألة الواحدة، والذي لا بدَّ من الإشارة إليه في هذا المقام أنَّ هذا الملمَح الأسلوبي لم يكن غاية بحدّ ذاته، بل هو وسيلة اقتضاها المنهج الصوفي وطبيعة المادة التي يريد ابن عربي التفصيل فيها، يقول: (اعلم أيها الولي الحميم أيّدك الله بروح

(1) ينظر: ابن عربي ومولد لغة جديدة: 35 ـ 36.

(2) ينظر: النثر الصوفي دراسة فنية تحليلية: 73.

القدس وفهمك أن الرموز والألغاز ليست مرادة لأنفسها، وإنما هي مرادة لما رمزت له ولما ألغز فيها، ومواضعها في القرآن آيات الاعتبار كلها، والتنبيه على ذلك قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ﴾[1][2]. وعلى ذلك فهو منهج قرآني - كما سيأتي - اتبعه ابن عربي غرضه منه الاعتبار والتفكر والتدبر، وترك دائرة الفهم مفتوحة أمام المتلقي ليكون هو الجزء الآخر المشارك في عملية صنع المعنى إلى جانب النص نفسه، وليكون هو جزء من النص وتأويله، وليس قارئًا استهلاكيًّا، يستقبل ما يُلقى إليه.

وقضية أخرى تقتضي الإشارة إليها وهي أن ابن عربي لم يلتزم منهجًا واضحًا في التحول من التصريح إلى الرمز، أو بالعكس، فتراه تارة يبدأ بشكل واضح لا لبس فيه ناقلًا لك ما يقول به عامة المسلمين في المسألة موضوع البحث، ثم ينتقل بالقارئ تدريجيًّا إلى دائرة المعنى الذي يريد، ليدخلك في باب الرمز الصوفي في التعبير، وتارة أخرى يبدأ بالحديث عن المسألة التي يريد التفصيل فيها بأسلوب غامض يستعمل فيه الرمز والإشارة كثيرًا، ليقول ما يراه هو أولًا، ثم يحاول تفسير هذا الذي ذهب إليه مستخدمًا كل ما يمكن توظيفه من وسائل الفهم المعرفية، لغوية كانت أو غير لغوية، وهكذا ينتقل من التلويح إلى التصريح.

ومسألة ثالثة تبدو الإشارة إليها هنا ضرورية، وهي تتعلق بطبيعة اللغة التي يتكلم بها ابن عربي، فهي لغة لا يمكن القول أنها تنتمي إلى فرع من فروع المعرفة الإسلامية، فالنسق في اللغة الصوفية ليس بعيدًا عن لغة الفقه، أو أهل الكلام، أو لغة أهل الحديث أو الفلاسفة، ويمكن القول بأنها خليط من ذلك كله، فوق أن هويتها الأساسية هي الهوية الصوفية العرفانية التي لها مفرداتها ومصطلحاتها، وعلى ذلك فهي ليست لغة فلسفية بحتة (فاللغة الفلسفية تكوّنت تحت تأثير نصّ غير إسلامي وغير عربي، وهي ترجمات نصوص أفلاطون وأرسطو وأفلوطين، على حين أن لغة الصوفية نشأت وتكوّنت باتصال دائم مع نصّ إسلامي عربي هو القرآن الكريم)[3]، على الرغم من إمكانية القول بأن الأصول المعرفية للغة الفلسفية ليست ببعيدة عن النصوص الدينية القديمة، فما جاء به أفلاطون وأرسطو ليس ببعيد عن التأثر بنصوص دينية سماوية، إن لم تكن هي بذاتها نصوصًا دينية.

أما أهم العوامل التي أدّت إلى حضور هذه الظاهرة في الفتوحات فيمكن إجمالها بالآتي:

---

(1) سورة العنكبوت: الآية: 43.

(2) الفتوحات المكّية 1: 287.

(3) ابن عربي ومولد لغة جديدة: 30.

1 ـ إن الخطاب الصوفي عند ابن عربي لا يمكن القول بأنه توجّه إلى طبقة واحدة من الناس، وهم أصحابه المتصوفة، فمصنف بهذا الحجم والسعة، وشموليته لكثير من أبواب المعرفة الإسلامية لا يمكن أن نعدم فيه جانبًا إبلاغيًّا موجهًا للآخر، فهو ليس خطابًا منغلقًا على الذات (فالتجربة الصوفية في جوهرها تجربة انفتاح الأنا على المعنى الباطني للوجود كله، وهذا الانفتاح مرهون بالقدرة على التواصل بين الأنا والكون الذي هو جزء منه)(1)، وربما كانت طبيعة هذا الانفتاح على الآخر استدعى مراعاة تنوع أشكال الخطاب، تبعًا لمقام المتلقي، وما هو عليه من درجة استقبال هذه الفكرة أو تلك.

2 ـ والعامل الثاني يعود إلى توظيف المتصوفة لمفهومي «العبارة» و«الإشارة»، وما لذلك عندهم من علاقة بالخطاب القرآني الذي يعتقدون أنه لم يكن بمستوى إفهامي واحد، فهو يكشف ويصرّح من ناحية، ويخفي ويومئ من ناحية أخرى، وهذا له علاقة وثيقة بالقول بظاهر القرآن الذي يعرفه العوام، وباطنه الذي خص به الله خلّص عبيده وخواصه. ويشجعهم على هذا الذي ذهبوا إليه انفتاح دلالة النص القرآني، وإمكانية تعدّدها تعدّدًا لانهائيًّا (فكلمات القرآن المعدودة المحصاة في ذاتها تشير إلى معان ودلالات وجودية لا تنفد، وهكذا تكون تأويلات المتصوفة للقرآن نابعة من فهمهم للإشارات المدلول عليها في العبادات، وذلك لقدرتهم على النفاذ من ظاهر اللغة الوضعية إلى باطن اللغة الإلهية في بنية الخطاب)(2). وهذا الظاهر والباطن الذي اعتمده المتصوفة وقالوا بتحقّقه في النص القرآني الكريم هو الذي جعل الخطاب اللغوي في «الفتوحات المكّية» خطابًا منفتحًا على دائرة الوضوح بما يقابل العبارة (الظاهر)، والتلميح بما يقابل الإشارة (الباطن). يقول ابن عربي في اقتداء الصوفية بهذا المنهج، وهو ستر المعرفة عن طريق الإشارة: (واقتدوا بذلك بسنن الهدى، فإن الله كان قادرًا على تنصيص ما تأوله أهل الله في كتابه، ومع ذلك فما فعل، بل أدرج في تلك الكلمات الإلهية التي نزلت بلسان العامة علوم معاني الاختصاص التي فهمها عباده حين فتح لهم فيها بعين الفهم الذي رزقهم)(3).

وكما أن الخطاب القرآني لا تعارض فيه على مستوى «الظاهر والباطن» فكلاهما مطلوب وله مَنْ يصل إليه، فالخطاب الصوفي لا يُتصور أن فيه ثمة انفصالًا أو تعارضًا أو تباينًا بين أشكال الأداء اللغوية، فتراه ينتقل من أسلوب إلى آخر على وفق ما تقتضيه طبيعة

(1) هكذا تكلم ابن عربي: 89.
(2) المصدر السابق: 91 ـ 92.
(3) الفتوحات المكّية 1: 421.

المقام، وربما على وفق ما يستدعيه طبيعة الحال الذي عليه الصوفي نفسه، إذا ذهبنا إلى ما ذهبوا إليه من وجود الكشف بوصفه موجّهًا وباعثًا من بواعث الأداء والدلالة.

وقد أفرد ابن عربي بابين كاملين من أبواب كتابه للحديث عن «الإشارات»[1] و«اللطائف»[2] بوصفهما نوعين من أنواع الأداء اللغوي للخطاب الصوفي.

والإشارة عندهم إيحاء بالمعنى من دون تعيين وتحديد، يقول ابن عربي: (الإشارة عند أهل طريق الله تؤذن بالبعد أو حضور الغير، قال بعض الشيوخ في محاسن المجالس: الإشارة نداء على رأس البعد)[3]، ويقول في مقام آخر: (فكلامهم رضي الله عنهم[4] في شرح كتابه العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه إشارات، وإن كان ذلك حقيقة وتفسيرًا لمعانيه النافعة، وَرَدٌّ ذلك كله إلى نفوسهم مع تقريرهم إياه في العموم وفيما أنزل فيه، كما يعلمه أهل اللسان الذين نزل ذلك الكتاب بلسانهم، فعمّ به سبحانه عندهم الوجهين، كما قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾[5] ... فكل آية منزلة لها وجهان وجه يرونه في نفوسهم، ووجه آخر يرونه فيما خرج عنهم، فيسمون ما يرونه في نفوسهم إشارة)[6]. وبذلك تكون الإشارات هي المعاني التي تشير إلى الحقيقة عن بعد، أو من وراء حجاب، ولا تأتي إلا عن طريق صفاء نفسي وروحي يتحصل بعد إجماع الهمم في التوجه إلى الله تعالى والاشتغال به عمن سواه، فتستيقظ في الإدراك أمور لطيفة لا يكشف حسّ غيرهم وفهمه عن مثلها. يقول سعد الدين التفتازاني (ت 792هـ): (وأما ما يذهب إليه بعض المحققين من أن النصوص على ظواهرها ومع ذلك فيها إشارات خفية إلى دقائق تنكشف على أرباب السلوك يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة فهو من كمال الإيمان)[7]. ويذهب ابن عربي إلى أبعد من ذلك ليرى أنهم (ما اصطلحوا على ما جاؤوا به في شرح كتاب الله بالإشارة دون غيرها من الألفاظ إلا بتعليم إلهي)[8].

---

(1) ينظر: الفتوحات المكّية 1: 420 ـ 424.
(2) ينظر: المصدر السابق 4: 197 ـ 199.
(3) المصدر السابق: 420.
(4) يريد بذلك المتصوفة.
(5) سورة فصلت: الآية: 53.
(6) الفتوحات المكّية 1: 421.
(7) شرح العقائد النسفية: 148.
(8) الفتوحات المكّية 1: 423.

ومن هنا كانت للمتصوفة إشارات لا تلوح لغيرهم، ولا يستطيع تحصيلها أو فهمها سواهم، وقد سلكوا في ذلك طريقة (لا يعرفها غيرهم كما سلكت العرب في كلامها من التشبيهات والاستعارات ليفهم بعضهم عن بعض، فإذا خلوا بأبناء جنسهم تكلموا بما هو الأمر عليه بالنص الصريح، وإذا حضر معهم من ليسَ منهم تكلموا بالألفاظ التي اصطلحوا عليها)[1]. وإذا كان المستعمل من المصطلحات، أو السمة العامة للغة أيٍّ من العلوم يمكن التعرف عليها عن طريق الدرس والتقصي، فإن التعرف على هذه المصطلحات والإشارات التي يستعملها الصوفية محكوم بأمرٍ له علاقة بالسلوك والرياضات والصدق الذي لا بدَّ من أن يكون سمة للمريد الذي يرغب في دخول دائرة القوم وفهم لغتهم ومراداتهم. يقول ابن عربي: (ومن أعجب الأشياء في هذه الطريقة، ولا يوجد إلا فيها، أنه ما من طائفة تحمل علمًا من المنطقيين والنحاة وأهل الهندسة والحساب والتعاليم والمتكلمين والفلاسفة إلا ولهم اصطلاح لا يعلمه الدخيل فيهم إلا بتوقيف من الشيخ، أو من أهّله، لا بدَّ من ذلك، إلا أهل هذه الطريقة خاصة، إذا دخلها المريد الصادق وبهذا يعرف صدقه عندهم وما عنده خبر بما اصطلحوا عليه، فإذا فتح الله له عين فهمه وأخذ عن ربه في أول ذوقه وما يكون عنده خبر بما اصطلحوا عليه، ولم يعلم أنَّ قومًا من أهل الله اصطلحوا على ألفاظ مخصوصة، فإذا قعد معهم وتكلموا باصطلاحهم على تلك الألفاظ التي لا يعرفها سواهم أو مَنْ أخذها عنهم فهم هذا المريد الصادق جميع ما يتكلمون به حتى كأنه الواضع لذلك الاصطلاح، ويشاركهم في الكلام بها معهم، ولا يستغرب ذلك من نفسه، بل يجد ذلك ضروريًّا لا يقدر على دفعه، وكأنه ما زال يعلمه ولا يدري كيف حصل له)[2].

3 ـ والعامل الثالث الذي له علاقة بتفسير ظاهرة التمازج الأسلوبي في الخطاب الصوفي بين الوضوح والغموض له صلة بمفهوم «اللطيفة» لديهم، بوصفها إحدى طرائق الأداء الدلالي. واللطيفة هي (كل إشارة دقيقة المعنى، تلوح في الفهم، لا تسعها العبارة، وهي من علوم الأذواق والأحوال؛ فهي تُعلم ولا تنقال، لا تأخذها الحدود وإن كانت محدودة في نفس الأمر، ولكن ما يلزم مَنْ له حَدٌّ وحقيقة في نفس الأمر أن يُعبر عنه، وهذا معنى قول أهل الفهم: إن الأمور منها ما يُحدّ ومنها ما لا يُحدّ، أي تتعذر العبارة عن إيضاح حقيقته وحدّه للسامع حتى يفهمه،

(1) الفتوحات المكّية 1: 424.
(2) المصدر السابق 1: 424.

وعلوم الأذواق من هذا القبيل، ثم يتوسعون في اللطائف؛ فيسمون كل معنى دقيق عزيز المثال، وإن قيل ينفرد به أفراد الرجال لطيفةً)[1].

ومع أن ابن عربي كان دقيقًا في اختيار الألفاظ التي شرح بها معنى «اللطيفة» عند الصوفية، وذلك باعتبار «العبارة» قاصرة عن أداء دلالة هذه المعاني التي تلوح في الفهم بطريقة توصلها إلى المتلقي ـ من غير الصوفية ـ إذ يبدو شرح هذه اللطائف وتبسيطها أسهم في قتل الروح الشعرية التي تريد الحفاظ عليها، ولذلك كان اللجوء إلى «الإشارة» لتأدية مثل هذه المعاني، إلا إننا نجد هناك مَن تعسف[2] في فهم هذا النص وغيره من نصوص ابن عربي الأخرى في غير الفتوحات، كقوله: (قوالب ألفاظ الكلمات لا تحمل عبارة معاني الحالات)[3]، وقول غيره من الصوفية كقول النفري (ت 366هـ). (إذا اتسعت الرؤية ضاقت العبارة)[4]، فذهب إلى أن ما وصفه باللغة العادية عاجزة عن الوفاء بحق التعبير عن مواجد الصوفية ومعارفهم. مفترضًا أن لمفردات اللغة دلالات اتفاقية ثابتة لا تتغير، وهي عاجزة عن أداء ما يريد القوم من معانٍ جديدة.

والحقيقة أن دلالة الكلمات غير ثابتة نسبيًا، والسياق وحده هو الذي يوجّه دلالة المفردة، وما يمكن أن يحيط بها من ظلال للمعنى، وهو الذي يمثّل المساحة المفتوحة لتحمل هذه الكلمة أو تلك دلالات وإيحاءات إضافية، فالمخزون الدلالي لمفردات اللغة يكسبها القدرة الواسعة على احتمال التعدّدية في المعنى دونما تناقض أو تعارض في كثير من الأحيان.

ويبدو أن ثمة علاقة بين ما ذهبوا إليه في ستر المعرفة الصوفية، والقول باللطائف التي لا تسعها العبارات وبين قضية جوهرية صوفية أخرى، وهي إخفاء ما يصلون إليه من معارف، فهم مدعوون إلى ستره، وعدم كشفه أمام الآخر ـ غير الصوفي، وربما عُدَّ الصمت واحدًا من أهم الأعمدة لدى المريد في طريق وصوله وترقيه، فجوهر المعرفة أن تكتم ما تعرف، وبشيء من هذا يمكن توجيه قول النفري: (إن سكنت إلى العبارة نمت، وإن نمت مُتَّ، فلا بحياة ظفرت، ولا على عبارة حصلت)[5]، وقوله: (الأفكار في الحرف،

---

(1) الفتوحات المكّية 4: 197.
(2) ينظر رأي د.نصر حامد أبو زيد في كتابيه: فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي: 269، وهكذا تكلم ابن عربي: 95.
(3) تنزل الأملاك من عالم الأرواح الى عالم الأفلاك: 116.
(4) المواقف والمخاطبات: 51.
(5) المصدر السابق: 91.

والخواطر في الأفكار، وذكرى الخالص من وراء الحرف والأفكار، واسمي من وراء الذكر)[1]. ومن هنا كان اطراد المعرفة والعلم بالله يكمن في كتمان ما تعرف وعدم التصريح به. وربما كان ذلك سببًا فيما بعد للحديث عن مثل هذه المعارف بلغة صوفية يشوبها الكثير من الرمزية والغموض، تذرعًا بأن ما وُصِل إليه من رؤية لا يمكن أن يؤديه ظاهر اللغة واستعمالها المألوف، وعلى ذلك كان الميل إلى القول بالإشارة واللطيفة، واتخاذ الرمز والتلويح منهجًا في الحديث عن المعرفة الصوفية ضنًّا بها على غير أهلها.

4 ـ وثمة عامل آخر يمكن أن يكون مسوّغًا لهذا الغموض في اللغة الصوفية وقد تحدثوا عنه صراحة دونما تردد، وهو محاولة إخفاء ما يؤمنون به من معرفة عن الآخر، اتقاءً لردة الفعل التي يتوقع أن تكون من الطرف المقابل لعدم معرفته بجوهر هذا الخطاب الذي وصلوا إليه. يقول ابن عربي: (لقد عدل أصحابنا إلى الإشارات، كما عدلت مريم ﷺ من أجل أهل الإفك والإلحاد إلى الإشارة. . . فيسمون ما يرونه في نفوسهم إشارة ليأنس الفقيه صاحب الرسوم إلى ذلك، ولا يقولون إنه تفسير وقاية لشرهم وتشنيعهم في ذلك بالكفر عليه، وذلك لجهلهم بمواقع خطاب الحق)[2]، ومع هذا كله فالمتصوفة لم يكونوا بمأمنٍ عن التكفير والقتل بسبب معتقدهم في الفهم، ورؤيتهم في التفكير.

ومما يثير استغراب ابن عربي في مسألة عدم قبول الآخر بما ذهبوا إليه أن علماء الأمة يتبارون في ما بينهم في فهم الشريعة الإسلامية ونصوصها ومقاصدها، فإذا قال غيرهم بشيءٍ لا يؤمنون به أنكروا عليه ذلك، ومارسوا عليه سلطة الإقصاء والتعسف المعرفي، (فلو كان علماء الرسوم ينصفون لاعتبروا في نفوسهم إذا نظروا في الآية بالعين الظاهرة التي يسلمونها فيما بينهم فيرون أنهم يتفاضلون في ذلك ويعلو بعضهم على بعضٍ في الكلام في معنى تلك الآية، ويقرّ القاصر بفضل غير القاصر فيها، وكلهم في مجرى واحد، ومع هذا الفضل المشهود لهم فيما بينهم في ذلك ينكرون على أهل الله إذا جاؤوا بشيءٍ مما يغمض عن إدراكهم)[3]. وبسبب من هذا الإنكار وما يرافقه من ردود أفعال عنيفة لجأ القوم إلى ستر معارفهم وعدم الكشف عنها صراحة، فصار خطابهم يتسم بكثير من الغموض والرمز الذي لا ينكشف على غير أهله.

وسنذكر الآن بعض النصوص من «الفتوحات المكّية» نلمس من خلالها هذا المنحى الأسلوبي في التحول من الوضوح إلى الغموض حينًا أو العكس حينًا آخر.

---

(1) المواقف والمخاطبات: 91.

(2) الفتوحات المكّية 1: 421.

(3) المصدر السابق 1: 421.

يقول في حديثه عن العرش وحملة العرش: (اعلم أيّد الله الولي الحميم أن العرش في لسان العرب يُطلق ويُراد به الملك، يقال: ثُلَّ عرش الملك إذا دخلَ في ملكه خلل، ويُطلق ويُراد به السرير. فإذا كان العرش عبارة عن الملك فتكون حَمَلته هم القائمون به، وإذا كان العرشُ السريرَ فتكون حملته ما يقوم عليه من القوائم، أو مَنْ يحمله على كواهلهم)[1]. وواضح أن هذه اللغة وما تحمله من معانٍ في متناول اليد إلا إن ابن عربي لا يلبث كثيرًا مع مثل الطرح، فسرعان ما ينتقل بك تدريجيًا إلى الحديث عن معنى العرش على وفق ما يراه أهل الطريق علمًا وحالًا وكشفًا.

وتقف إلى جانب هذه الطريقة، طريقة أخرى يبدأ بها ابن عربي في بثّ معارفه الصوفية أولًا ثم يحاول توجيه ذلك معرفيًا عن طريق اللغة، أو الحديث النبوي أو غير ذلك. يقول في الحديث عن أسرار الاسم العظيم «الله» في أثناء حديثه عن أسرار «بسم الله الرحمن الرحيم»: (ينبغي لك أيها المسترشد أن تعرف أولا ما تحصل في هذه الكلمة من الحروف، وحينئذٍ يقع الكلام عليها إن شاء الله، وحروفها: ا ل ل ا ه و. فأول ما أقول كلامًا مجملًا ورموزًا ثم نأخذ في تبيينه ليسهل قبوله على عالم التركيب، وذلك أن العبد تعلق بالألف تعلقَ مَن اضطر والتجأ، فأظهرته اللام الأولى ظهورًا ورَّثه الفوز من العدم، والنجاة، فلما صحّ ظهوره انتشر في الوجود نوره وصح تعلقه بالمسمى وبطل تخلّقه بالأسماء أفنته اللام الثانية بشهود الألف التي بعدها، فناءً لم تبق منه باقية، وذلك عسى أن يتكشف له المعمي، ثم جاءت الواو بعد الهاء لتمكّن المراد، وبقيت الهاء لوجوده آخرًا عند محو العباد من أجل العناد، فذلك أوان الأجل المسمى، وهذا هو المقام الذي تضمحل فيه أحوال السائرين وتنعدم فيه مقامات السالكين)[2]. وسيأتي الحديث في الفصل القادم عن هذه الأسرار الصوفية، وكيفية قراءتها في ضوء المرجعية اللغوية.

ويقول في حديثه عن مقام المعرفة: (ولما كان الإنسان مجموعَ حقائق العالم، كما قلنا، وعرفَ نفسه من جهة حقائقه، وتعيّن عليه أن يقوم وحده من حيث هو بعبادة جميع العالم، وإن لم يفعل فما عرفَ نفسه من جهة حقائقه لأنها عبادة ذاتية، وصورة معرفته بذلك أن يشاهد جميع حقائقه كلها في عبادتها كشفًا كما هي عليه في نفسها سواءً كوشف بذلك أو لم يكاشف، فهذا الذي أريده بالعالِم بحقائقه؛ أي عن الكشف، فإذا شاهدهما لم يتمكن له مخالفة أمر سيدّه فيما أمر به من عبادته بالوقوف عند حدوده ومراسمه فيما دخل فيه، وفيما خرج عنه)[3].

(1) الفتوحات المكّية 1: 226.
(2) المصدر السابق 1: 160.
(3) المصدر السابق 3: 464.

وهذا النص يُعدّ واحدًا من النصوص المهمة في الفتوحات المكّية، والتي تتحدث عن مبدأ وحدة الوجود عند ابن عربي، التي قيل عنها الشيء الكثير. فالإنسان عند ابن عربي يمثّل مجموع حقائق الكون، أو أنه الصورة المثلى في موجودات الله سبحانه وتعالى، وعلى الإنسان أن يعرف من خلال هذه الحقيقة الكبرى أنه واحدٌ من أهم مظاهر تجلي الحق سبحانه وتعالى في الكون، فإذا عرف هذه الحقيقة كان عليه عبادة جميع العالم، الذي هو الله سبحانه، فكل ما في الكون من دقائق ما هو إلّا صورة من صور الله تعالى، ومظهر من مظاهر وجوده.

المبحث الرابع

الحضور القرآني

يُعدّ القرآن الكريم النص المركزي المؤسس لبنية الثقافة العربية الإسلامية على اختلاف أبعادها، فالطبيعة اللغوية المنفتحة على الفهم والتأويل لهذا النص كانت أمدّت كثيرًا من حقول المعرفة الإسلامية بعناصر وجودها وقوّتها. فقد وجد الجميع لما يؤمن امتدادًا في القرآن الكريم، ومن هنا كان نموّ المدوّنة التفسيرية القرآنية ممتدًا حتى عصرنا هذا. وربما كان المتن الصوفي أحوج من غيره إلى النص القرآني الكريم وذلك لإكساب هذه المعرفة الصوفية، والخطاب الجديد نوعًا من القبول والحجيّة، فضلًا عن كونه المُمد الأول لأنواع المعارف الصوفية بالدلالة والقوّة. وتبعًا لهذا فإننا نجد أنَّ حضور القرآن الكريم في نصّ الفتوحات المكّية على مستوى الاقتباس النصي منه، أو على مستوى حضور الرؤية والمنهج القرآني في نسق الفتوحات يُعدّ واحدًا من أكبر العلامات الفارقة التي تميّز هذا الخطاب الصوفي من غيره من أنواع الخطاب الإسلامي المختلف والهائل. فالقارئ لا يكاد يتجاوز صفحة من صفحات الكتاب إلا ويجد فيها آية أو مجموعة آيات قرآنية تُسهم في تشكيل الرؤية الصوفية وإمدادها بعناصر القبول والقوّة. ومن هنا تبدو متابعة النصوص القرآنية، واستيعاب الجهد التأويلي الذي يبديه ابن عربي في مواجهة هذه النصوص أمرًا عسيرًا.

وغير هذا فإن ابن عربي يصرّح هنا أو هناك بأن اتباع الرؤية القرآنية، أو المنهج القرآني هو الذي أخذ ببعض جزئيات الكتاب شكلًا ومضمونًا إلى ما هي عليه، ولعّل أهم ما يميّز رؤية ابن عربي في هذا المقام هو اعتقاده بالموازاة بين القرآن والوجود، فإذا كانت ألفاظ القرآن الكريم هي كلمات الله المنطوقة، فإن كل ما في الوجود يمثّل كلمات الله الأخرى التي لم تؤَدَّ عن طريق ألفاظ اللغة. يقول ابن عربي في حديثه عن أسرار الفاتحة والبسملة: (أردنا أن نفتتح معرفة الوجود وابتداء العالم الذي هو عندنا المصحف الكبير الذي تلاه الحق علينا تلاوة حال، كما أنَّ

القرآن تلاوة قولٍ عندنا)[1]، وبهذا تنفتح آفاق القرآن الوجودي ـ إذا جازت التسمية ـ على آفاق الكون الواسعة، ليكون كل ما في الكون كلمة من كلمات الله الدالة، والتي يعد إغفال النظر إليها ـ على وفق هذه الرؤية ـ إهدارًا لجانب مهم من جوانب الكشف عن الحقيقة الكونية ـ بحسب رأي ابن عربي، وبذلك تكون (الممكنات هي كلمات الله التي لا تنفد، وبها يظهر سلطانها الذي لا يبعد، وهي مركبّات لأنها أتت للإفادة، فصدرت عن تركيب يُعبَّر عنه في اللسان العربي بلفظة (كُنْ)، فلا يتكون عنه إلا مركب من روح وصورة، ثم تلتحم الصور بعضها ببعض لما بينها من المناسبات فتحدث المعاني فينا بحدوث تأليفها الوضعي، وما وقع فيها الوضع في الصور المخصوصة إلا لذاتها، لا بحكم الاتفاق ولا بحكم الاختيار، لأنها بأعيانها أعطت العلم الذي لا يتحول، والقول الذي لا يتبدل . . . والمادة التي ظهرت فيها كلمات الله التي هي العالم هي نَفَسُ الرحمن، ولهذا عُبِّرَ عنها بالكلمات، وقيل في عيسى ﵇ إنه كلمة الله)[2].

ويبدو واضحًا استبطان هذا النص قوله تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى﴾[3]، وقوله: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِى ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ﴾[4]، فالكلمات المنطوقة التي جاء بها القرآن الكريم يمكن عدّها وإحصاؤها، ولكن كلمات الله الأخرى التي لا تنفد هي كل ما في الوجود، فما في الوجود إلا كلمة من كلمات الله. وهذه الممكنات الوجودية (الكلمات غير اللفظية)، هي عند ابن عربي تراكيب جيء بها للإفادة، كما تفيد ألفاظ اللغة، وتراكيبها، وتحيل على المعاني، وكما أن مفردات اللغة ينظر إليها من جانبين هما اللفظ والمعنى، فالكلمات الوجودية لها روح وصورة تمثّل الصورة شكلها الخارجي ـ اللفظ ـ وتمثّل الروح منها ما يختبئ خلف هذا الشكل من معنى ودلالة. ويجد ابن عربي في الأمر الإلهي المتكرر قرآنيًا: (كُنْ) مسوغًا كافيًا للقول بأنَّ كل ممكنات الكون إنما هي كلمات صدرت عن أمرٍ إلهي لفظي مستعمل في اللسان العربي. ثم إن تركيب هذه الكلمات الوجودية التي لا حصر لها إنما جاء بنظام وتراكيب وسياقات هي غير بعيدة عن النظام التركيبي والأدائي للغة. فكما أنَّ مفردات اللغة لا تمدّ المتلقي بالدلالة

(1) الفتوحات المكّية 1: 158.
(2) المصدر الساق 7: 96.
(3) سورة الكهف: الآية: 109.
(4) سورة لقمان: الآية: 27.

إلا حين نظمها في سياقات لغوية، فكذلك كلمات الوجود. وإذا كانت العلاقة بين الدال والمدلول علاقة اعتباطية وليست قصدية، فإن الكلمات التي هي ممكنات الوجود لا قيمة لها دلالية من دون النَّفَس الإلهي الذي أفاض عليها دلالتها الكونية، وجعلها مظهرًا من المظاهر الدالة على الحق سبحانه، وتجليًا من تجلياته.

وهذه النظرة إلى القرآن والوجود وسيرهما في خطين متوازيين قد أدّت إلى تحرر العارف في فهمه للنص القرآني من حدود المعطيات اللغوية المباشرة، حيث يمكن له أن يرى القرآن في فضاء وجودي ونَفَسٍ أشمل، ولا تصبح العلاقة بين العارف والنص في ظل هذا الفهم علاقة انفصال، بل هي علاقة توحد منظور إليها من جانبين وباعتبارين؛ إن العارف يقرأ في القرآن الوجود بأسره، كما يقرأ فيه نفسه ومعارفه، إذ الوجود كله كلمات لله، والعارف ـ أو الإنسان الكامل ـ هو كلمة الله الجامعة[1]. ومن هنا يكون كلُّ ما يشترك في عملية التوصيل الدلالي ـ لفظيًا كان أو غير لفظي ـ لغويًا، وهكذا تكون أنواع الوصف اللغوي كلها (اللفظية وغير اللفظية) بيانات لوصف المعنى والوصول إليه. فيكون كل ما في الكون من موجودات مظهرًا لغويًا، ما دام يشترك في عملية إيصال المعنى الأساس والأول في الوجود، وهو الوصول إلى الله سبحانه.

وثمة بُعد قرآني ألقى بظلاله على منهج ابن عربي يتعلق بتقسيمه أبواب الكتاب وترتيبها تقديمًا وتأخيرًا، أو تداخل باب مع آخر وقد لا يبدو بينها رابط واضح، فابن عربي يعد ذلك نهجًا قرآنيًا كان اعتمده، فالقرآن الكريم عنده هو النص المهيمن، والموّجه الأول الذي لا يحيد عنه في كل صغيرة وكبيرة. وهو بذلك إنما يريد إقناع القارئ بأنه ليس مسؤولًا عن هذا الترتيب الذي قد يثير إشكالية عند المتلقي. يقول ابن عربي في الباب الثامن والثمانين الذي يبحث في أصول أحكام الشرع موجهًا تأخير هذا الباب مع أن الأوْلى أن يكون متقدّمًا على هذا الموضوع؛ أي في باب العبادات: (كان الأولى تقديم هذا الباب في أول العبادات قبل الشروع فيها ولكن هكذا وقع، فإنا ما قصدنا هذا الترتيب عن اختيار، ولو كان عن نظر فكري لم يكن هذا موضعه في ترتيب الحكمة، فأشبهَ آية قوله: ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ وَقُومُواْ لِلَّهِ قَٰنِتِينَ﴾[2] بين آيات طلاق ونكاح وعدّة وفاة، يتقدّمها و يتأخرها، فيعطي الظاهر أن ذلك ليس موضعها، وقد جعل الله ذلك موضعها لعلمه بما ينبغي من الأشياء... وإن جهلنا نحن صورة ما ينبغي في ذلك، فالله تعالى رتب على يدنا هذا الترتيب، فتركناه ولم ندخل فيه

(1) ينظر: فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي: 278.
(2) سورة البقرة: الآية: 238.

برأينا ولا بقولنا، فالله يملي على القلوب بالإلهام)[1]. ويقول في مكان آخر: (وكلامنا مرتبط بعضه ببعض لأنه عين واحدة... ويعرف ما قلناه مَنْ يعرف مناسبة آي القرآن في نسق بعضها إلى بعض، فيعرف الجامع بين الآيتين وإن كان بينهما بُعدٌ ظاهر، فذلك صحيح، ولكن لا بدَّ من وجه جامع بين الاسمين مناسب هو الذي أعطى أن تكون هذه الآية مناسبة لما جاورها من الآيات لأنه نظمٌ إلهي)[2].

والملاحظ أن ابن عربي اكتفى بإيراد هذه النصوص، وأعرض عن إيجاد توضيح لهذه الظاهرة سواء كانت في القرآن الكريم، أم في كتابه هو؛ إذ لم يقدّم تفسيرًا مقنعًا لاجتماع هذه الموضوعات القرآنية التي لا تبدو منسجمة في سياق واحد، ولم يقدّم تسويغًا على سلوكه هو على مثل هذا المنهج. وهذا مما يجعل الدارس في شك من جدوى اتباع هذا المنهج، خصوصًا إذا ما أخذنا برأي الفريق الآخر من المسلمين الذي يرى أنَّ للقرآن الكريم، على مستوى سوره وآياته ـ ترتيبَ نزولٍ غير هذا الترتيب المصحفي الذي جمع عليه، فإذا كان لآية، أو مجموعة من الآيات القرآنية مواضع أخرى من القرآن الكريم هي ليست التي هي عليه الآن في المصحف، فإن جدوى اتباع مثل هذا الموضوع يبدو لا أهمية لها كبيرة، إذا ثبت أنها ليست إلهية المنشأ، بل كانت من صُنع مَنْ جمع القرآن فيما بعد[3].

وغير ذلك فإننا نجد ابن عربي يصرّح بأن كل ما يأتي به من معانٍ أو توجيهات إنما هي إمداد إلهي قرآني، فكان يقول إن جميع ما أتكلم (فيه في مجالسي وتصانيفي إنما هو من حضرة القرآن وخزائنه، أعطيت مفتاح الفهم فيه والإمداد منه، وهذا كله حتى لا نخرج عنه، فإنه أرفع ما يُمنح، ولا يعرف قدره إلا مَنْ ذاقه وشهد منزلته حالًا)[4].

ويبقى الحديث عن المعاني المطلوبة بالعبارة تارة وبالإشارة تارة أخرى واحدًا من أهم تأثيرات المنهج القرآني في أسلوب ابن عربي ولغته، فلغة القرآن الكريم في جانب كبير منها لغة إشارية تختزن الكثير من الإيحاءات والدلالات التي قد لا تبدو ظاهرة للوهلة الأولى إذا قُرئت على مستواها اللغوي الظاهر فقط، إن هذه اللغة الرمزية قد أبقت باب فهم النص القرآني منفتحًا على التأويل، فهو نصّ لا يزال ينبض بالمعاني الروحية ذات العمق الدلالي الكبير كلما تجددت تلاوته، ولعل هذا هو الذي دفعه إلى

(1) الفتوحات المكّية 3: 245.
(2) المصدر السابق 4: 265.
(3) ينظر: بحار الأنوار 35: 234، 89: 74 ـ 75، وبحوث في منهج تفسير القرآن الكريم: 120 ـ 121.
(4) الفتوحات المكّية 6: 61.

القول: (إن العبد المنوّر البصيرة الذي هو على نور من ربه له في كل تلاوة فهم من تلك الآية لم يكن له ذلك الفهم في التلاوة التي قبلها، ولا يكون في التلاوة التي بعدها)[1]. فإذا كانت اللغة الإلهية القرآنية لغة إشارية رمزية فمن الطبيعي أن يعمد المتصوفة ـ وهم تلاميذ القرآن ـ إلى منهج الستر والإشارة في تعبيراتهم عن معارفهم وأحوالهم.

ونزعة قرآنية أخرى نجد ابن عربي قد تمثّلها في الفتوحات المكّية، وهي إيراد الفكرة الواحدة، أو الموضوع الواحد في مواضع شتى. ونجد ذلك واضحًا في القصص القرآني، فأنت تجد للقصة القرآنية مشاهد مجزأة تناثرت هنا وهناك على أرجاء النص القرآني، إذ لا تستطيع أن تقف على حقيقة القصة وتفصيلاتها إلا بمراجعة أجزائها في المواضع كافة. وقد أفاد ابن عربي من هذا النهج في حديثه عن المسائل المهمة والخطيرة والتي قد لا يستطيع التصريح بها في مقام واحد، كالحديث مثلًا عن مبدأ وحدة الوجود الذي عُدَّ من أخطر القضايا الفكرية التي يوجه النقد من خلالها للصوفية. يقول ابن عربي: (والذي يليق بهذا الباب من الكلام يتعذر إيراده مجموعًا في باب واحد، لما سبق إلى الأوهام الضعيفة من ذلك لما فيه من الغموض، ولكن جعلناه مبددًا في أبواب هذا الكتاب، فاجعل بالك منه في أبواب الكتاب تعثر على مجموع هذا الباب)[2].

وقد استوقفت البسملة ابن عربي كثيرًا، فهو لا يترك مناسبة إلا وأكّد فيها عَدَّ هذه الآية القرآنية جزءًا من كل سورة، وأصرَّ على أهمية قراءتها في كل صلاة[3]، خلافًا لمن رأى غير ذلك من المسلمين، فضلًا عن الحديث بشكل مفصل عن أسرارها منطلقًا بذلك من حروفها وألفاظها وتركيبها، بل حتى النقاط التي في حروفها بطريقة تأويلية صوفية، تبدو واضحة حينًا، ومنغلقةً على الفهم حينًا آخر[4]. وهذه الآية القرآنية كانت شغلت المتصوفة قبل ابن عربي كثيرًا، فراحوا يتحدثون في دلالاتها وأسرارها، حتى ذهب القشيري مثلًا إلى ربط معنى البسملة في كل سورة قرآنية بالدلالة العامة التي يمكن أن تفهم من السورة إجمالًا، فكان له في كل سورة معنىً جديد للبسملة يختلف عن معناه في السور الأخرى[5].

وهذا الذي ذهب إليه ابن عربي في أهمية البسملة وكونها جزءًا من كل سورة قرآنية

(1) **الفتوحات المكّية** 5: 191، وينظر أيضًا 7: 378.
(2) المصدر السابق 1: 296.
(3) ينظر المصدر السابق 1: 130، 2: 54 ـ 55، 5: 14 ـ 15، 6: 266.
(4) ينظر: المصدر السابق 1: 167 ـ 171.
(5) ينظر: تفسيره: لطائف الإشارات.

ليس ببعيد عمّا ذهب إليه الشيعة، إذ لا نعدم صلة بين ما ذهب إليه الصوفية عمومًا في البسملة وتفسيرها وأسرارها ـ وكذلك ابن عربي ـ وبين ما ذهب إليه الإمامية[1].

ومع ذلك فابن عربي يصدر في فهمه للبسملة وأسرارها عن فهمه الصوفي العرفاني المرتبط بالأسرار العظيمة التي في هذه الآية المباركة، وربما كان أهمها عنده شمولها على الرحمة الإلهية التي عُبِّرَ عنها بثلاثة أسماء إلهية؛ هي الله، والرحمن، والرحيم: فلفظ الجلالة عنده اسم جامع لكل أسمائه سبحانه بما فيها الرحمن الرحيم، فهو تضمن معنى الرحمة، بل لعلّ المراد منه هنا في سياق وروده مع اسمين آخرين دالين على الرحمة هو هذا المعنى دون غيره من المعاني التي يمكن أن يشملها ويحتوي عليها[2]. إذ (ليس في البسملة من أسماء القهر ظاهرًا بل هو الله الرحمن الرحيم)[3]. ولذلك تصدرت آية البسملة السور القرآنية، وهي عنده جزء منها إيذانًا بالرحمة الإلهية التي تشمل كل شيءٍ انطلاقًا من قوله تعالى: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾[4]، وهذه الرحمة تشمل حتى غضب الله وتحكم عليه، فلا يتصرف إلا بحكم هذه الرحمة، فترسله إذا شاءت، وتمسكه إذا شاءت[5]. وهو لا يرى أن سورة «براءة» قد حذفت منها هذه الآية، بل يرجح أنها والأنفال سورة واحدة، وعنده أن هذا الرأي هو الأوجه والأحسن[6].

أما القول بأن ترك البسملة في «التوبة» إنما جاء لانعدام المناسبة بين ما فيها من الرحمة، والقول بالتبري من المشركين، فهو مردود عنده لوجهين؛ الأول: إن الله سبحانه ـ بوصفه مصدر الرحمة ـ لا يتبرأ من المشرك من حيث كونه مخلوقًا له سبحانه، بل يتبرأ من فعل الشرك الذي قام به العبد، والذي يمكن أن يعود عنه؛ فلو تبرأ منه فمن الذي يحفظ عليه وجوده، فالمشرك في شركه لا يخرج عن كونه مخلوقًا من مخلوقاته التي يفيض عليها رحمته الإلهية تحننًا وكرمًا واستدراجًا[7]. وفوق ذلك فهو لا يرى في الكون ثمة مشركًا حقيقيًا يعتقد بغير الأحدية، فكل مَنْ يعبد إلهًا غير الله إنما يبحث في هذه العبادة عن المطلق الكامل، وإن أخطأ الطريق، (فلم يكن المقصود بعبادة كل عابد إلا الله، فما عُبِدَ شيءٍ لعينه إلا الله، وإنما أخطأ المشرك

(1) ينظر في تفصيل ذلك: البحث الدلالي في تفسير لطائف الإشارات 35 ـ 38.
(2) ينظر: الفتوحات المكّية 5: 14.
(3) المصدر السابق والصفحة نفسها.
(4) سورة الأعراف: الآية: 156.
(5) ينظر: الفتوحات المكّية 5: 14.
(6) ينظر: المصدر السابق 5: 14.
(7) ينظر: المصدر السابق 5: 14.

حيث نصب لنفسه عبادة بطريق خاص لم يشرع له من جانب الحق، فشقي لذلك، فإنهم قالوا في الشركاء: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ﴾[1]، فاعترفوا به)[2]. وهذه الفكرة تُعدّ من الأفكار المركزية عند ابن عربي، ولذلك تراها متكررة في مواضع كثيرة من الفتوحات[3].

والوجه الثاني في ضعف هذا التأويل (هو أن البسملة موجودة في كل سورة أولها ويل، وأين الرحمة من الويل؟)[4]، ولما ثبتت البسملة مع السور التي أولها الويل، كان المستحسن إثباتها مع هذه السورة كما فعل بعض القراء كَوَرش[5].

أما تكرارها في سورة النحل فكان رحمةً بالبهائم التي آمنت بسليمان عليه السلام من دون تكليف بهذا الإيمان[6].

---

(1) سورة الزمر: الآية: 3.
(2) **الفتوحات المكّية** 2: 43.
(3) ينظر: المصدر السابق 2: 230، 259/ 3: 53/ 4: 56/ 5: 173، 6: 123، 288/ 7: 135.
(4) المصدر السابق نفسه 5: 14.
(5) ينظر: المصدر السابق 5: 14.
(6) المصدر السابق نفسه 1: 130.

المبحث الخامس

توظيف النصوص الشعرية

يُعدّ حضور النص الشعري في الفتوحات المكّية ظاهرة كبرى لا يمكن تجاهلها، فأنت لا تجد بابًا من أبواب الكتاب، أو قضية يريد ابن عربي مناقشتها إلا وتجد النص الشعري حاضرًا بين يدي هذه القضية أو تلك، إلا في مواضع قليلة جدًّا لا تكاد تُذكر إذا ما قيست بحجم الاستشهاد الشعري في مواضع أخرى.

وقد أخذ حضور النص الشعري في الفتوحات المكّية اتجاهين: الأول منهما ليس ببعيد عن طبيعة الاستشهاد بالشعر في المصنفات الأخرى صوفية كانت أو غير صوفية، إذ يأتي المصنف بنص شعري هنا أو هناك لشاعر ما، لتقوية فكرة أو الاستشهاد على قضية يريد إتيانها، فيصبح البيت الشعري المقتبس في حدّ ذاته رمزًا وجزءًا من المنظومة الدلالية للخطاب بشكل عام، وبقدر ما يضيف للنص على المستوى الجمالي، ويفجر لغته ويسهم في التشكيل والبناء، يصبح وحدة دلالية ذات مغزى معين، تأخذ مكانها في تكوين النص وتساعد في إثراء الفكرة وإنتاج الدلالة، بل ولغة النص على حدًّ سواء[1].

وأهم ما يميّز طبيعة هذا الاستشهاد بالشعر في الفتوحات المكّية عدم عناية ابن عربي كثيرًا بنسبتها إلى قائل معين. فقد بلغ عدد الأبيات الشعرية موضع الاستشهاد مائة وثمانية وثمانين بيتًا فقط، كان نصيب ما نسب منها إلى قائليها اثنين وستين بيتًا فقط أما الأبيات الأخرى وهي مائة وستة وعشرون بيتًا فلم يشر إلى قائليها واكتفى بإيرادها تحت عنوان قال بعضهم، أو قال أعرابي، وغير ذلك. وربما مثّلت هذه القضية ظاهرة في المؤلّفات الصوفية بشكل عام[2].

والاتجاه الثاني الذي تميّز به كتاب الفتوحات المكّية من غيره من جميع التصانيف في مختلف أبواب المعرفة ـ فيما أعلم ـ أن الرجل ألزم نفسه ـ إلا في

(1) ينظر: شعرية النص الصوفي في الفتوحات المكّية: 197.

(2) ينظر: الشعر الصوفي حتى أفول مدرسة بغداد وظهور الغزالي: 105.

بعض المواضع القليلة [1] ـ بأن يبدأ الباب الذي يريد أن يتكلم فيه بمقطوعة شعرية من تأليفه هو، تأخذ على عاتقها شرح بعض مطالب هذا الباب نظمًا قبل أن يبدأ بتفصيل القول في ذلك نثرًا. ولك أن تتصور حجم النصوص الشعرية التي حضرت بين يدي أبواب الكتاب إذا تذكرنا أن هذه الأبواب بلغت (560) بابًا.

يقول ابن عربي بعدما صدّر الباب الثالث والتسعين بعد المائتين بأبيات شعرية طويلة: (اعلم أيدّنا الله وإياك أن هذه القصيدة وكل قصيدة في أول كل باب من هذا الكتاب ليس المقصود منها إجمال ما يأتي مفصلًا في نثر الباب والكلام عليه، بل الشعر في نفسه من جملة شرح ذلك الباب، فلا يتكرر في الكلام الذي يأتي بعد الشعر، فليُنظر الشعر في شرح الباب كما يُنظر النثر من الكلام عليه، ففي الشعر من مسائل ذلك الباب ما ليس في الكلام عليه بطريق النثر)[2]. وعلى هذا تكون للشعر عنده قيمة مرجعية كبيرة، إذ يمثّل بُعدًا معرفيًا واضحًا يمكن أن يوظف في تحليل أفكار الكتاب، ويكون جسرًا للوصول إلى غاياته الفكرية. وربما كان ـ بسبب من ذلك ـ علينا ألا ننتظر من هذه النصوص الشعرية المُفسِّرة ما يمكن أن نرجوه من أعماله الشعرية الأساسية الأخرى[3]. (فالأشعار التي تجدها في ترجمان الأشواق تُعدّ من الناحية الفنية أكثر قصائده اكتمالًا ونضجًا وامتلاء بأسلوب التلويح، والرموز الشعرية الموحية)[4]، أما الديوان الكبير فحافل بنزعة عرفانية تجريدية، أدار عليها قصائد تناول فيها أرواح السماوات وأرواح الأنبياء وأرواح الورثة الصادقين ومع ذلك فلا نعدم فيه أن نجد قصائد ذات طابع فلكي وتنجيمي وأخرى ذات طابع شعائري عالج فيها الفرائض وأصول أحكام الشريعة، وهي أشعار أقرب إلى النظم منها إلى الشعر[5].

ومع هذه الطبيعة المرجعية التي يؤديها النص الشعري في (الفتوحات المكّية) بوصفه أداة من أدوات التوصيل الدلالي تنضم إلى الأدوات المعرفية الأخرى، فقد بقي كثير من هذه النصوص حافلًا بالرمز الشعري الصوفي أو بلغة المتصوفة واصطلاحاتهم الخاصة بهم. يقول ابن عربي في الحديث عن منزل الإنّية[6]:

(1) ينظر في هذه المواضع التي لم تبدأ بنص شعري: الفتوحات المكّية 3: 242/ 4: 222، 223، 225، 439/ 5: 5، 55 فقط.

(2) الفتوحات المكّية 4: 457.

(3) ينظر: ديوانا شعر لابن عربي ترجمان الأشواق، والديوان الكبير.

(4) الرمز الشعري عند الصوفية: 188.

(5) ينظر: الرمز الشعري عند الصوفية: 188.

(6) الإنّية: الحقيقة الإلهية، وإنية الشيء: وجوده. ينظر: الفتوحات 1: 269.

إنـيَّـة قُـدسـيـةٌ مـشـهـودة   لـوجـودهـا عـنـد الـرجـالِ مـنـازلُ
تُـفـنـي الـكـيـان إذا تـجـلـت صـورةً   فـي سـورةٍ أعـلامـهـا تـتـفـاضَـلُ
وتـريـكَ مِـنـك وجـودهـا بـنـعـوتـهـا   خـلـف الـظـلالِ وجـودهـا لـك شـامـلُ[1]

فالحقيقة الإلهية إذا شوهدت تفني كل عين سواها، والناس غير متساوين في معرفة هذه الحقيقة. والسر الأعظم في هذه الحقيقة الإلهية أنها تُريك سر وجودها في نفسك، ومن أمارات شمولك بجود هذه الذات المعظمة أنك تتعرف عليها في ذاتك، وتعرفها إذا عرفتَ نفسك.

ويقول في معرفة منازلة «أحبك للبقاء معي»، ليصل إلى أن الله هو المحب والمحبوب في آنٍ واحد، قال تعالى: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾[2]:

مَـنْ أحـبَّ الـفَـنـا أحـب لـقـائـي   مَـنْ أحـبَّ الـبـقـا أحـبَّ الـرجـوعـا
لـيـسَ يـبـقـى مـع الـشـهـودِ وجـودٌ   فـتـرى الـكـونَ فـي الـشـهـود صـريـعـا
كـلَّ حُـبٍّ يـكـون فـيـه اشـتـيـاقٌ   أودع الـحَـقُّ فـيـه مـعـنـى بـديـعـا
فـإذا الله قـال إنـي مُـحِـبٌّ   فـتـرانـي أصـغـي إلـيـه سـمـيـعـا
ويـقـول الـفـؤاد فـي الـسِّـر مـنـي   إنْ يـكـن مـا يـقـول كـان مـطـيـعـا
إن لله فـي الـوجـودِ عـلـومًـا   لـيـسَ تُـعـطـى لـمـن يـكـون مـذيـعـا[3]

والنص كما ترى مكتنز بالاصطلاحات الصوفية (الحب، الفناء، البقاء، الشهود، السِّرّ)، والمعارف الصوفية أيضًا، فتاج المعرفة عندهم كتمانها وعدم إذاعتها، وهو هنا يصل إلى ذلك من خلال مقابلة بين هذا الحب الذي طريقه الوحيد الفناء عن الأغيار، وكل ما سوى المحبوب الذي هو الله، ثم إن قداسة هذا الحب تقتضي كتمانه حتى يُصرع صاحبه بالشهود الحقيقي الذي يصرع أمامه كل شيء، وبين هذه العلوم التي لا يصل إليها إلا مَنْ يعرف الحفاظ عليها، وإلا فإذاعتها قتل لها، وإفساد لجوهر لذتها وحقيقتها.

وفي باب الأحوال، يتحدث عن حال قطب هِجِّيره[4] «لا إله إلا الله»، قائلًا:

مَـنْ كـان هِـجِّـيـرُه نَـفـيٌ وإثـبـاتُ   ذاك الإمـام الـذي تُـبـديـه آيـاتُ

---

(1) الفتوحات المكّية 1: 269.
(2) سورة المائدة: الآية: 54.
(3) الفتوحات المكّية 7: 53.
(4) الهِجِّير: «هو الذي يلازمه العبد من الذكر، كان الذكر ما كان». الفتوحات المكّية 7: 130.

وَتْـرٌ ولـيـس لـه شـفـعٌ يـعـدده — ومـا تُـقـيّـده فـيـنـا عـلامـاتُ
ومـا لـه فـي وجـود الـنـعـتِ مِـنْ صـفـةٍ — ومـا لـه فـي شـهـودِ الـذاتِ لَـذّاتُ
تـأثّـر الـكـلُّ فـيـه مـن تـأثُّـرِهِ — فـنـعـتُـهـم فـيـه أحـيـاءٌ وأمـواتُ
هـم الـمـصـانـون لا تـحـصـى مـنـاقـبـهـم — ولا يـقـوم بـهـم لـلـمـوت آفـاتُ[1]

ويبدو أن كثرة أبواب الكتاب وإلزام المؤلّف نفسه بأن يبتدئها بنص شعري يفسّر هذا الباب، أو يسلط الضوء على جزء منه قد ذهب بكثير من هذه النصوص إلى دائرة يمكن وصفها أنها خارج دائرة التصوف وإن كانت قريبة من مفهومه العام، إذ تجد نصوصًا شعرية كثيرة لم تخرج عن الحديث عن الموضوع بطريقة أهل الزهد والوعظ والإرشاد الديني والخلقي، دونما عناية بالبناء الفني للقصيدة الصوفية المعتمد على الرمز والإيحاء بإطار لغوي صوفي واضح.

يقول ابن عربي في حديثه عن الصبر وانتظار أمرِ الله[2]:

اركَـنْ إلـى الله لا تـركـن إلـى الـسـبـبِ — واجنح إلى السلم لا تجنح إلى الحَرْبِ
فـانـظر إلى كل ما في الكون من عجبِ — يـأتـيـك سـهـلًا بـلا كـدٍّ ولا نَـصَـبِ
إذا اعـتـمـدت عـلـى الـرحـمـن فـيـه فـكـن — فـي كـل حـالٍ مع الـرحـمـن فـي الـسـببِ
فـكـن بـه، لا تـكـن فـيـه بـكـم فـتـرى — مـا شـئـت مـن صـورٍ فـيـه ومـن سـببِ
فـإن دعـاك إلـى مـا أنـت تـجـهـلـه — فـلا تُـجـبـه فـإن الـعـلـم فـي الـنَّـسـبِ
ولا تـنـازع وكـن بـالله مـعـتـصـمًـا — ولا تـحـارب فـخـيـل الله فـي الـطـلـبِ

وفي الحديث عن الحلم يقول[3]:

لـيسَ الـحـلـيـم الـذي تَـجـنـي فَـيُـهـمـلـكـم — إن الـحـلـيـمَ الـذي تـجـنـي فـيُـمـهـلـكـم
فـضـلًا عـلـيـكـم وإحـسـانًـا لـعـلـكّـمُ — فـي شأنِ حـالٍ يُـرى مـنـكـم تَـمْـلـمـلـكـم

وفي ذم الملل والمَلول، والنصح بالابتعاد عنهما يقول[4]:

أوصـيـك أوصـيـك لا تـصـحـب أخـا مـلـلٍ — ولا تـقـل إنـه مـن نـعـتِ ذي الأزلِ
لأن ذلـك أمـرٌ لـيـسَ يـعـرفـه — إلا الـذي لـم يـقـل فـي الحـق بـالـعـلـلِ
وإنَّ ذلـك أمـرٌ لـيـسَ يـجـهـلـه — إلا الـذي قـال خـلـف الـخـلـقِ بـالـحـيـلِ

(1) الفتوحات المكّية 7: 130.
(2) المصدر السابق 7: 270.
(3) المصدر السابق 7: 352.
(4) المصدر السابق 8: 127.

إن المـلامـة لا تـعـطـيـك صـورتـهـا إلا الـمَـلامَ فـكـن مـنـهـا عـلـى وجـلِ
فـمـا يَـمَـلُّ جـوادٌ مـن جَـدىً أبـدًا إن الـكـريـم عـلـى الإنـعـام ذو حـيـلِ
إن كـان واجـدَ مـالٍ فـهـو يـبـذلـه ومـا أرى لـك فـي الإفـلاس مـن مـلـلِ

وواضح قُرب هذه النصوص - ونظائرها في (الفتوحات المكّية) كثيرة - من مَنْظومة الشعر الزهدي، وشعر الحكم والوصايا الذي هو أقرب إلى الاستنتاجات العقلية الهادئة، ولذلك لم يُعدّه النقاد القدماء من أغراض الشعر الرئيسة[1].

(1) ينظر: الشعر الصوفي حتى أفول مدرسة بغداد وظهور الغزالي: 248.

المبحث السادس

حضور النص الصوفي

على الرغم من أن التجربة الصوفية قد وصلت عند ابن عربي إلى مراحل متقدّمة من النضج على مستوى الإشراق الروحي الذي ظل السِّمة الملازمة والهوية الكبرى للتصوف بشكل عام، وعلى مستوى وضع ضوابط ومفاهيم لهذا الإشراق، حتى كاد التصوف يكون علمًا قائمًا بذاته، فإننا لا يمكن أن نتصور انفصالًا تامًا بين ما وصل إليه التصوف عند ابن عربي، وما كان عليه عند مَنْ سبقه من أقطاب الصوفية وأعلامهم، فنص (الفتوحات المكيّة) زاخر بكثير من أقوال مشايخ الصوفية وآرائهم في توجيه مسألة أو ترجيح أخرى، وقد أخذ تعامل ابن عربي مع الموروث الصوفي واحدًا من ثلاثة أشكال؛ الأول يمثّل الانسجام التام مع ما قيل في هذه المسألة أو تلك، والمجيء بالنص للاستدلال به فقط. والثاني محاولة استنطاق النص المقتبس من جديد وإثرائه بالتحليل حتى يلائم ما يريد هو منه خدمة للفكرة التي هو بصدد الحديث عنها، والثالث يمثّل مرحلة مفارقة النص المقتبس ومخالفته من خلال مقارنته مع نصوص صوفية أخرى وترجيح رأي آخر عليه، أو من خلال فرض رأيه هو والتصريح برفض ما قيل في المسألة من قبل غيره. ولعلنا لا نجد في المصنفات الأخرى هذه الرؤية التي يمكن أن نصفها بأنها تحتوي على شيء من النقد القائم على التحليل والتفسير والقبول والرفض من دون التسليم دائمًا بكل ما قيل. فكثير من المؤلّفات الصوفية[1] كانت اكتفت بجمع أقوال المتصوفة وترتيبها وشرح بعضها ومحاولة إبعاد ما يمكن أن يوصف بالتطرف والمغالاة في الفهم منها[2].

وهكذا طوّع ابن عربي كثيرًا من الموروث الصوفي جاعلًا منه نقطة انطلاق وترقٍّ إلى ما وراء هذا الموروث، وذلك من خلال استيعابه للقديم والتفاعل معه، والانطلاق

---

(1) ينظر مثلًا: الرسالة القشيرية، وقوت القلوب، واللمع في التصوف، وعوارف المعارف.

(2) ينظر: ابن عربي ومولد لغة جديدة: 46 ـ 47.

منه إلى ما هو أعلى، ومن هنا تكتسب هذه المقولات الصوفية قيمة مرجعية كبيرة يمكن أن تثري نصّ الفتوحات وتمدّه بالدلالة.

تُعدّ قضية التوأمة بين الحقيقة التي يصلون إليها وما تمت إليه من صلة تربطها مع أصول الشريعة وأحكامها من القضايا الكبيرة التي صرف إليها المتصوفة أنظارهم، محاولين بذلك الدفاع عن أنفسهم، ورد كثير من الشبهات التي تحوم حولهم والتي تذهب إلى أن ما يصل إليه الصوفية من أفهام للشريعة ومقاصدها لا يمتّ بصلة لنصوص الشريعة. ومن هنا نجد ابن عربي وفي مواضع متعدّدة من كتاب الفتوحات يحاول دفع مثل هذه التهم من خلال النص على أن كل ما يمكن أن يأتي به الصوفي من معارف تتعارض مع أصل من أصول الشريعة لا يمكن الأخذ بها، ويضرب بها عرض الجدار مستعينًا بمقولة الجنيد البغدادي (ت 267هـ): (علمنا هذا مقيد بالكتاب والسُّنة، وهما كفتا الميزان[1] يقول ابن عربي معلقًا: (لما كان الأمر العظيم يُجهل قدره ولا يُعلم، ويعز الوصول إليه تنزلت الشرائع بآداب التوصل فقبلها أولو الألباب؛ لأن الشريعة لبّ العقل، والحقيقة لبّ الشريعة... فمن ادعى شرعًا بغير عقلٍ لم يَصح دعواه، فإن الله ما كلّف إلا مَنِ استحكم عقله، ما كلف مجنونًا ولا صبيًّا، ولا مَنْ خرف من الكبر، ومَنْ ادعى حقيقة من غير شريعة فدعواه لا يصحّ، ولهذا قال الجنيد: علمنا هذا، يعني الحقائق التي يجيء بها أهل الله مقيد بالكتاب والسُّنة؛ أي إنها لا تحصل إلا لمن عمل بكتاب الله وسُنة رسوله، وذلك هو الشريعة... فمن تشرع تأدب، ومَنْ تأدب وصل)[2].

وبهذا فهو يقرر صراحة بأن كل حقيقة لا تنهض بها شريعة لا يمكن قبولها من صاحبها أيًا كان، وهذا لا يعني أن تكون هذه الحقيقة التي يصل إليها المتصوف سلوكًا أو كشفًا مذكورة بنصها في كتاب الله أو سُنّة نبيه، فضلًا عن أن مفهومي الكتاب والسُّنة ليسا مقيدين ـ هنا ـ بالقرآن الكريم، وسُنّة النبي ﷺ، بل بكل ما نزل على أنبياء الله سبحانه، فأصل الشرائع واحد، ومطلبها الأساس وغايتها الكبرى الوصول إلى المطلق الذي هو الله. ومن هنا فلا يلزم عنده أن تكون المسألة (مذكورة في الكتاب والسُّنة، وإنما الذي يطلب عند القوم أن يجمعها أصل واحد في الشرع المنزل من كتاب أو سُنّة على لسانِ أي نبي كان، من آدم عليه السلام إلى محمد ﷺ؛ فإن أمورًا كثيرة ترد في الكشف على الأولياء، وفي التعريف الإلهي لا تقبلها العقول، وتُرمى بها، فإذا قالها الرسول أو النبي عليه السلام قبلت إيمانًا وتأويلًا، ولا تقبل من غيره، وذلك لعدم الإنصاف، فإن الأولياء إذا علموا بما شرع لهم

(1) الفتوحات المكّية 7: 274 ـ 275 وينظر أيضًا 5: 12، 8: 199.
(2) المصدر السابق 8: 199.

هبّت عليهم من تلك الحضرة الإلهية نفحات جود إلهي كشف لهم من أعيان تلك الأمور الإلهية التي قُبلت من الأنبياء ﷺ ما شاء الله)[1].

وإذا كان قبول الحقيقة التي يصل إليها الصوفي شرطها موافقة أصل من أصول الشريعة، فمقاصد الشريعة ليس بالضرورة أن يكون فهمها مقصورًا على واحدٍ من المسلمين، وهنا تقفز مسألة مهمة في الرؤية الصوفية، وهي أن أخذ العلوم عندهم يمكن أن يكون بالتلقي المباشر عن الله عزّ وجل كشفًا عليهم عند الترقي في الأحوال، والتنقل في المنازل المختلفة. وهنا ينقل ابن عربي نصوصًا عن أبي يزيد البسطامي (ت 261هـ) وأبي مدين (ت591هـ). يقول ابن عربي في هذه المسألة: (قال أبو يزيد البسطامي رضي الله عنه في هذا المقام وصحّته، يخاطب علماء الرسوم: أخذتم علمكم ميتًا عن ميت، وأخذنا علمنا من الحي الذي لا يموت... وكان الشيخ أبو مدين رحمه الله إذا قيل له: قال فلان عن فلان عن فلان يقول: ما نريد نأكل قديدًا، هاتوا آتوني بلحم طري يرفع همم أصحابه، هذا واتركوا فلانًا وفلانًا، فإن أولئك أكلوا لحمًا طريًا، والواهب لم يمت، وهو أقرب إليكم من حبل الوريد)[2]. فأبواب المعرفة على وفق هذه الرؤية منفتحة على الفهم والتجدد لمعرفة أسرارها ومقاصدها، وما دام الأمر كذلك فلا يقتصرون على العودة إلى السابقين من العلماء الذين فهموا ما فهموا من نصوص الشريعة، ولا ضير في أن يعملوا قلوبهم وأذواقهم للحصول على فهم متجدد للشريعة ونصوصها.

ويستعير ابن عربي مصطلح «الموقف» من النِفَّري، في كتابه «المواقف والمخاطبات» الذي يصفه ابن عربي بأنه كتاب شريف يحتوي على علوم آداب المقامات[3] ليفيد من هذه المواقف في إفراغ ما يجب على صاحب المقام الالتزام به قبل الانتقال من مقامٍ إلى آخر، وهو عنده؛ أي «المواقف» حال برزخية (فما منزل من المنازل ولا منازلة من المنازلات، ولا مقام من المقامات، ولا حال من الحالات إلا وبينهما برزخ يوقف العبد فيه يُسمّى الموقف، وهو الذي تكلم فيه صاحب المواقف محمد بن عبد الجبار النفري رحمه الله... وفائدة هذه المواقف أن العبدَ إذا أراد الحق أن ينقله من شيءٍ إلى شيء يوقفه ما بين ما ينتقل عنه وبين ما ينتقل إليه، فيعطيه آداب ما ينتقل إليه، ويعلمه كيف يتأدب بما يستحقه ذلك الأمر الذي يستقبله)[4].

(1) الفتوحات المكّية 5: 12.
(2) المصدر السابق 1: 423، وينظر 1: 54، 94.
(3) المصدر السابق 2: 24.
(4) المصدر السابق 4: 357 ـ 358.

ومن هذه المواقف التي يطرب لها ابن عربي ويوظفها ويمزج بينها وبين نصّ الفتوحات قوله عن النفري: (الليل لي، لا للقرآن يُتلى، الليل لي لا للمحمدة والثناء)[1]. وينقل ابن عربي هذه القول في حديثه عن «أسرار الصلاة» وما يحصل فيها انتقال من مقام إلى آخر، وهكذا يكون الليل على وفق هذا المنظور الصوفي الذي وظف فيه نصّ النِفَّري معراجًا للصوفي تصعد فيه روحه إلى خالقها، لتشهد الحقيقة الإالهية، ولا يُشغل هذا العاشق الوله في مراحل ترقّيه حتى تلاوة القرآن، بل ومطلق الذكر، لأن هذا يمكن أن يكون حجابًا وحائلًا بينهم وبين ما يرومون الوصول إليه من غايات عرفانية.

وفي مقام آخر يفيد ابن عربي من مقولة للجنيد البغدادي عندما سئل عن ماهية المعرفة والعارف فقال: (لون الماء لون إنائه)[2] في تعضيد الفكرة التي يؤمن بها، والتي تتعلق بتجدد الدلالة القرآنية بتجدد التلاوة، فيقول: (اعلم أيدنا الله وإياك أن القرآن مجدد الإنزال على قلوب التالين له دائمًا أبدًا، لا يتلوه مَنْ يتلوه إلا عن تجديد تنزل من الله الحكيم الحميد، وقلوب التالين لنزوله عرشٌ يستوي عليها في نزوله إذا نزل، وبحسب ما يكون عليه القلب المتخذ عرشًا لاستواء القرآن عليه من الصفة، يظهر القرآن بتلك الصفة في نزوله وذلك في حق بعض التالين، وفي حق بعضهم تكون الصفة للقرآن، فيظهر عرش القلب بها عند نزوله عليه. سُئِل الجنيد ﷺ عن المعرفة والعارف، فقال: (لون الماء لون إنائه)، ولو سُئِلَ عن القرآن والقلب المنزل عليه لأجاب بمثل هذا الجواب)[3].

ونلمح في هذا النص معارف صوفية شتى وردت في سياق واحد، فإذا كان القرآن الكريم قد انقطع نزوله وحيًا على قلب النبي ﷺ، فلا زال تنزّله على قلوب العارفين بالله قائمًا لا يزول، ولا يريد بهذا التنزل إلا تجدد الأفهام والدلالات التي تكتنز بها ألفاظ القرآن الكريم، وسياقاته المختلفة، فالتالي للقرآن عندهم لا يزال القرآن يتنزل عليه مّرة بعد أخرى، ما دام يجد في كل تلاوة ما لا يجده في السابقة. وإذا كان ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾[4]، فقلوب العارفين التالية للقرآن هي العروش التي يستوي عليها القرآن ويهيمن، وهذا التنزل القرآني تارة يكون بحسب ما يكون عليه العرش الذي يستوي عليه ومدى

(1) الفتوحات المكّية 2: 24.
(2) المصدر السابق 5: 189، 239.
(3) المصدر السابق 5: 189.
(4) سورة طه: الآية: 5.

استعداده لتقبل الفيض الإلهي الذي لا ينفد، وتارة أخرى يكون القرآن الكريم هو الغالب على العروش التي يستوي عليها، وليس الحال الذي هي عليه موجِّهًا للتنزل الجديد، وهؤلاء هم الذين استولى على قلوبهم فيض المحبة الإلهية، فلا يتصرفون إلا عن أمرٍ إلهي، وكل ذرة في كيانهم إنما هي لله، وبالله. والقرآن الذي ينزل عليهم هو الذي يوجه أحوالهم وأفهامهم، من خلال هيمنته على العرش الذي تنّزل عليه، وهو قلوبهم.

وتتعالى همة ابن عربي في حديثه عن الإخلاص لله سبحانه، ليجد أن العارف الحق مَنْ كان فانيًا كل الفناء في الله، لا يُعرِض في سِرِّه لحظة واحدة، وإذا كان ذلك فهو خطبٌ عظيم، وأما ظاهره فقد يبدو أنه متجه وجهات مختلفة، موظفًا ما ينقله القشيري عن بعض أقطاب المعرفة الصوفية، فالله عزّ وجل إنما يَنظر (إلى أسرارهم لا إلى ظواهرهم، فإن ظواهرهم يجريها سبحانه بحسب الأوقات[1]، وأسرارهم ناظرة إلى عين واحدة، فإن أعرضوا أو أطرقوا نقصهم في ذلك الإعراض أو تلك الطرقة ما تقتضيه النظرة، وهو أكثر مما نالوه حين أوجدهم إلى حين ذلك الإعراض، قال بعض السادة فيما حكاه عن القشيري في رسالته: لو أن شخصًا أقبل على الله طول عمره ثم أعرض عنه لحظة واحدة، كان ما فاته في تلك اللحظة أكثر مما ناله في عمره... فما أشأم الإعراض عن الله)[2].

ولم يكتف ابن عربي بنقل مثل هذه الأقوال، أو محاولة إعادة إنتاج المعرفة الصوفية في ضوئها، بل راح في بعض المواقف يرجح بعض هذه الآراء على بعض، مائلًا عن بعضها إلى آخر. يقول في حديثه عن معرفة منازلة مَنْ جُعِلَ قلبهُ بيتًا لله سبحانه[3] وكيف وسع هذا القلب (البيت)، الحق سبحانه: (ما حاز المؤمن هذه السِّعة إلا بكونه على صورة العالم، وعلى صورة الحق، وكل جزء من العالم ما هو إلا على صورة الحق، فمن هنا وصفه الحق بالسعة، قال أبو يزيد البسطامي في سعة قلب العارف: لو أن العرش ـ يعني ملك الله ـ وما حواه من جزئيات العالم وأعيانه مائة ألف ألف مرّة ـ لا يريد الحصر وإنما يريد ما لا يتناهى ولا يبلغه المدى ـ فعبَّر عنه بما دخل في الوجود ويدخل أبدًا في زاوية من زوايا قلب العارف ما أحس به؛ وذلك لأن قلبًا

(1) الوقت مصطلح صوفي له دلالات عدّة لعل أقربها الى سياق النص أنه ما يصادفهم من تصديق الحق لهم، دون ما يختارونه لأنفسهم. ينظر في هذا المعنى وغيره: الرسالة القشيرية 1: 151.

(2) الفتوحات المكّية 3: 174.

(3) انطلاقًا من الحديث القدسي: (لم يسعني سمائي ولا أرضي ووسعني قلب عبدي المؤمن) ينظر في تخريج الحديث: بحار الأنوار 55: 39.

وسع القديم كيف يُحس بالمحدث موجودًا، وهذا من أبي يزيد توسع على قدر مجلسه لإفهام الحاضرين، وأما التحقيق في ذلك أن يقول: إنَّ العارف لما وسع الحقَّ قلبُه، وسعَ قلبُه كل شيءٍ؛ إذ لا يكون شيءٌ إلا عن الحق . . . وقال الجنيد: إن المُحْدَث إذا قُرِن بالقديم لم يبق له أثر، إلا أن قول الجنيد هنا أتمّ من قول أبي يزيد؛ فإن المحدث إذا قرنته بالقديم، كان الأثر للقديم لا للمحدث)[1].

وعلى مستوى آخر من استحضار الصوفي في نصّ ابن عربي نجده يرفض ما جاء به بعضهم، ويثبت من الرأي ما يعتقد به هو؛ ففي حديثه عن العلوم الكونية وما تتضمنه من العجائب، يميل إلى أن كل تجلٍّ يحصل لشخص ما لا يمكن أن يتكرر لشخص آخر، أو حتى للشخص نفسه، إذ لا يمكن أن يتكرر هذا التجلي تكرارًا تامًّا، والقول بخلاف ذلك إنما هو من توهم الرائي أو السامع، وربما لا يحصل هذا الذي ذهب إليه إلا عند أهل الكشف من أهل الله، أو بعض أهل العلم من المتكلمين، ورأيه هذا يخالفه فيه بعض المتصوفة. ويستدلّ ابن عربي على هذا الذي ذهب إليه من الرأي بالقرآن الكريم ـ كعادته دائمًا ـ ليرى أن الله سبحانه قد قال لموسى وهارون: ﴿اَذْهَبَآ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ﴾[2]، ومع هذا فقد أمرهما بأن ﴿فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا﴾[3]،(فأتى بالنكرة في قوله «قولًا» وسيما وموسى يقول: ﴿هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا﴾[4]؛ يعني هارون، فقد يمكن أن يختلفا في العبارة في مجلس واحد وقد جمعهما مقام واحد وهو البعث في زمان واحدٍ إلى شخص واحد برسالة واحدة، وإن كان قد منع وجود مثل هذا جماعة من أصحابنا وشيوخنا كأبي طالب المكي ومَنْ كان قال بقوله، وإليه نذهب، وبه أقول، وهو الصحيح عندنا، فإن الله تعالى لا يكرر تجليًا على شخص واحد، ولا يُشرك فيه بين شخصين للتوسع الإلهي، وإنما الأفعال والأشباه وتوهم الرائي والسامع للتشابه الذي يعسر فصله إلا على أهل الكشف، والقائلين من المتكلمين: إن العَرَض لا يبقى زمانَيْن، ومن الاتساع الإلهي أن الله أعطى كلَّ شيءٍ خَلْقَه، وميَّز كلَّ شيءٍ في العالم بأمر ذلك الأمر الذي مَيَّزه عن غيره، وهو أحدّية كل شيء، فما اجتمع اثنان في مزاج واحد. قال أبو العتاهية[5]:

(1) الفتوحات المكّية 7: 11 ـ 12.
(2) سورة طه: الآية: 43.
(3) سورة طه: الآية: 44.
(4) سورة القصص: الآية: 34.
(5) أبو العتاهية، أشعاره وأخباره: 104.

وفـــي كـــل شـــيءٍ لـــه آيـــةٌ تـــدلُّ عـــلـــى أنـــه واحـــدُ[1]

وثمة مسألة أخرى تتعلق بمصطلحي «التمكين والتلوين»، وهما من مصطلحات الصوفية، وكيفية توظيفهما في توجيه حركات البناء والإعراب، إذ يخالف ابن عربي في هذه المسألة ما ذهب إليه أبو طالب المكي[2]، وسيأتي الحديث عن هذه المسألة مفصلًا في ضوء مرجعيتها النحوية في فصلٍ قادم، عند الحديث عن «المقاربات النحوية».

(1) الفتوحات المكّية 1: 280.

(2) ينظر: المصدر السابق 1: 136.

الفصل الثاني

المقاربات الصوتية والصرفية

- المبحث الأول: المقاربات الصوتية .
- توطئة.

1 ـ مخارج الأصوات ومراتبها وطبقاتها.

2 ـ أحرف العلة وحركات الإعراب.

3 ـ الظواهر الصوتية.

أولًا: التقاء الساكنين.

ثانيًا: المدّ.

- المبحث الثاني: المقاربات الصرفية.

1 ـ الميزان الصرفي.

2 ـ المجرد والمزيد.

3 ـ اشتقاق اسم (الله).

4 ـ جمع القلة.

5 ـ صيغة المبالغة.

6 ـ فعيل بمعنى فاعل أو مفعول.

7 ـ العلم المركب.

المبحث الأول

المقاربات الصوتية

توطئة:

تشغل المباحث الصوتية حيزًا واسعًا من ميدان الدرس اللغوي بشكل عام، فقد أخذت الجهود تنصبّ على ما للصوت من أثرٍ واضح وكبير في تشريح النصوص اللغوية وصولًا إلى المعنى الذي هو رائد عملية التواصل اللغوي وغايتها، فضلًا عن الجهود الواصفة لظاهرة الصوت اللغوي، فقد تحدث عن ذلك الأصواتيون القدماء كثيرًا، وامتدت تلك العناية بالصوت إلى الدراسات اللغوية الحديثة والمعاصرة.

وقد عُدَّ تحليل الظاهرة اللغوية على وفق المستوى الصوتي أحد الأركان الأساسية التي يتكئ عليها التحليل اللغوي في الدرس الحديث، فضلًا عن أهميته ومكانته في الدراسات البلاغية والأسلوبية الحديثة، إذ يُعدّ المبحث الصوتي الركيزة الأولى للدرس الأسلوبي.

ولا نريد في هذا المقام التفصيل في الحديث عن هذه الأهمية وتتبعها قديمًا وحديثًا، فقد قيل في ذلك ما لا يحصى عَدُّه، بقدر الإشارة إلى أهمية المباحث الصوتية في التوصيف اللغوي من جهة، ومدى حضورها بوصفها مرجعية لغوية واضحة قاربها نصّ «الفتوحات المكّية» وحاول الإفادة من كثير من جزيئاتها للوصول إلى الغايات الدلالية والمعرفية والفكرية التي يريد الوصول إليها. ومن هنا فإن جهود ابن عربي في هذا المجال قد توزعتها نافذتان؛ الأولى هي الحديث عما يمكن أن نسميه بالجهد الواصف للظاهرة الصوتية، وهو يقابل الدراسة على مستوى (التنظير)، فكان الحديث عن مخارج الأصوات، وصفاتها، ومراتبها، والحركات الإعرابية، وأصوات المدّ واللين، وما إلى ذلك من جزيئات. والثانية كانت للحديث عن بعض الظواهر الصوتية التي يمكن توظيفها لإمداد النص ببعض مقومات المعنى الذي يريد النهوض به، وهذه المرحلة تقابل الدراسة على مستوى (الإجراء والتطبيق)، فكان الحديث مثلًا عن ظاهرة المدّ، والتقاء الساكنين.

وسيمتد هذا المبحث على مساحة ليست بالقليلة لملاحقة مثل هذه المباحث الصوتية ومحاولة معرفة مدى حضورها بوصفها إحدى المرجعيات اللغوية في تحليل النص، وإنتاج المعنى في «الفتوحات المكّية»

وقبل الشروع بهذا الحديث لا بدَّ لنا من الإشارة إلى بعض خصائص الدرس الصوتي - إذا جازت التسمية - عند ابن عربي، والتي يمكن إجمالها بالآتي:

أولًا: لقد كان حديث ابن عربي عن المسائل الصوتية وبعض تفصيلاتها، وأثر ذلك في التحليل يسير باتجاهين؛ الأول: إنه حاول أن يجمع بعض الآراء الصوتية في الباب الثاني من الكتاب إذ تحدث مفصلًا عن مراتب الحروف ومخارجها وصفاتها، وعلاقة كل ذلك بالدلالة التي يريد الوصول إليها من خلال توظيف هذه الجزيئات الصوتية، وربما مثَّلَ هذا عنده ما أشرنا إليه قبل قليل بجهد (التنظير)، والثاني: إنه بثَّ الكثير من التصورات والمعالجات الصوتية لبعض الظواهر في أماكن متفرقة من الكتاب، أينما اقتضت الحاجة إلى ذلك. ويمكن القول إن هذا الاتجاه يمثّل بدرجة كبيرة مستوى التطبيق للظاهرة الصوتية.

ثانيًا: لم يكترث ابن عربي كثيرًا بالتفريق بين مصطلحي «الحرف»، و«الصوت» إذ نجده كثيرًا ما يستعملهما استعمالًا مترادفًا، مع أنه كان يستعمل مصطلح «الحرف» أو «الحروف» أكثر من استعماله مصطلح «الصوت» أو «الأصوات». وربما وجدنا في المدوّنة اللغوّية المختصة ما يشفع له وقوعه في مثل هذا الخلط، فقد كثر استعمال المصطلحين عند القدماء من أهل اللغة بمعنى واحد(1)، وربما كان ابن جنّي أول مَنْ فَرّق بين الصوت والحرف عندما حدّد مخرج الحرف بما يقترب من تحديده في الدراسات الصوتية الحديثة(2).

ثالثًا: والخصيصة التي تفرّد بها ابن عربي وأصحابه من المتصوفة تتعلق بنظرتهم إلى حروف اللغة، وما يقف وراء هذه الحروف من أسرار ودلالات لا يقف عليها إلا هم. يقول ابن عربي: (اعلم وفقنا الله وإياكم أن الحروف أمة من الأمم مُخاطبون ومكلّفون، وفيهم رسل من جنسهم، ولهم أسماء من حيث هم، ولا يعرف هذا إلا أهل الكشف من طريقتنا)(3)، وهكذا فالحروف أمة لها رسلها التي تقودها في عالم الأسرار

---

(1) ينظر: اللغة العربية معناها ومبناها: 57.
(2) ينظر: منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث: 63 - 64.
(3) الفتوحات المكّية 1: 95.

الذي يغوص فيه أهل الطريقة، ومن هنا يرى ابن عربي أن حروف المعجم إنما سُمِّيت بهذا الاسم (لأنها عجمت على الناظر في معناها)[1]، على خلاف ما يقول به أهل اللغة من أنها سُمِّيت بذلك بسبب من النقاط التي أزالت الإعجام عن بعضها، وسُمِّيت فيما بعد كلها بحروف المعجم، ولهذه الحروف عند ابن عربي مدارات وأفلاك ومقامات ومراتب، تدور فيها، وتنقسم عليها، فهي ليست بمنزلةٍ واحدة، أو بدرجة واحدة في الاستعمال، لغويًا وقرآنيًا وصوفيًا. وربما أذن المقام هنا أن نذكر الأبيات الشعرية التي صدّر بها ابن عربي الباب الثاني الخاص بالحديث عن الحروف ومراتبها وأسرارها. وقد تضمّنت هذه الابيات ما تقدّم من حديث عن هذه الحروف.

يقول ابن عربي[2]:

إن الحروف أئمة الألفاظ شهدت بذلك ألسنُ الحفاظِ
دارت بها الأفلاك في ملكوته بين النيام الخرس والأيقاظِ
ألحظتُها الأسماء من مكنونها فبدت تَعِزُّ لذلك الإلحاظِ
وتقول لولا فيض جودي ما بدت عند الكلام حقائق الألفاظِ

وسنعرض صفحًا عن الخوض في المسائل الصوفية المعقّدة بالنسبة لنظرتهم إلى أسرار الحروف وأفلاكها ـ والتي أطال ابن عربي الحديث عنها ـ وسيتركز الحديث عن القضايا الفكرية التي لها علاقة مباشرة بمذهب الصوفية والتي وظفت المرجعيات الصوتية للغة ـ وصفًا وإجراء ـ وصولًا إلى غاياتها.

وربما كان جديرًا بالذكر الإشارةُ إلى أن علم الحروف، وما يختص به من أسرار عميقة كان شغل مساحة واسعة من تفكير فلاسفة المسلمين ومفكريهم على اختلاف مذاهبهم واعتقاداتهم، فكل حرف من حروف اللغة كانت له عندهم خصوصية ورمزية خاصة يمكن الاعتماد عليها في توجيه كثير من الظواهر الكونية والقرآنية في وقت واحد[3]. ولعل ابن عربي كان سُبِقَ بمحاولات ليست بالقليلة في مضمار الحديث عن أسرار الحروف ورمزيتها، وما يمكن أن تحيل عليه نطقًا وخطًّا[4].

وتتلخص الفكرة العامة التي هي محور الحديث عن الحروف عند ابن عربي في أن مراتب الوجود كلها قد صدرت عن النَّفَس الإلهي، وقد صدرت كل مرتبة عن اسم إلهي

(1) الفتوحات المكّية 1: 86.
(2) المصدر السابق 1: 85.
(3) ينظر للتفصيل في ذلك: علم الحروف في الإسلام: 57 ـ 121.
(4) ينظر: فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي: 299.

خاص، وارتبطت بحرف من حروف اللغة، وُجِد بدوره عن هذا الاسم الإلهي، ومعنى ذلك أن هناك توازيًا بين مراتب الوجود، والأسماء الإلهية من جهة، وبينها وبين حروف اللغة من جهة أخرى، مع لحاظ أن هذه الحروف هي ليست في جوهرها حروف اللغة التي نتكلمها، بل هي أرواح ملائكة تُسمّى بأسماء هذه الحروف التي نعرفها، أو قل إن هذه الحروف الإلهية (أرواح الملائكة) هي باطن الأسماء الإلهية، وباطن مراتب الوجود، أما حروف اللغة المنطوقة والمكتوبة فهي تمثّل أجساد هذه الحروف وصورها الظاهرة(1).

وهذه النظرة التأويلية لحروف اللغة لم تكن بعيدة عن التصور اللغوي الصوتي لهذه الحروف، أو على قطيعة معه، فكثيرًا ما اتخذ هذا التأويل من جزيئات الدرس الصوتي مطية للوصول إلى وجه من وجوه هذا التأويل هنا أو هناك. وستكون الخطوات اللاحقة من هذا المبحث كاشفة عن العلاقة بين ما يذهب إليه ابن عربي فكريًّا ومعرفيًّا عن حروف اللغة، وبين آليات التوجيه الصوتي بشكل أو بآخر.

1 ـ مخارج الأصوات ومراتبها وطبقاتها:

لقد اختلفت الرؤية التي نظر من خلالها ابن عربي إلى أصوات اللغة باختلاف المرجعيات التي انطلق منها هنا أو هناك. وقد كان لاختلاف هذه المرجعيات وتعدّدها وتداخلها أثر في إيجاد تقسيمات متعدّدة لأصوات اللغة. ولعنا نستطيع من خلال النظرة المتأنّية إلى هذه المسألة أن نميّز ثلاث مرجعيات أسهمت كل واحدة منها في إنتاج نوع من الفهم للأصوات؛ إذ نستطيع أن ننسب كل قسم من التقسيمات التي أجراها ابن عربي للأصوات على وفق مخارجها أو مراتبها أو طبقاتها إلى مرجعية أمدّته بدورها بمقومات هذا التقسيم، أو ذاك، وأسهمت في رفده وتقويته.

أما المرجعية الأولى فهي اللغوية الصوتية، وقد بدت واضحة في نظرة ابن عربي لأصوات اللغة، وعلى الرغم من أن الرجل لم يُرد تحليل الظاهرة الصوتية لذاتها، بل يريد من خلال ذلك الوصول إلى ما يريد الوصول إليه من خصوصية في الأداء والفهم، فلم يكن ما وصل إليه بمعزل وانفصال تامين عما ذهب إليه أهل اللغة في درسهم للأصوات من حيث مخارجها وصفاتها. ونستطيع القول هنا إن ثمة تداخلًا حصل بين مرجعياته اللغوية والفكرية صنع بدوره رؤية جديدة للأصوات نستطيع تلمسها في كثير من وقفاته وتأملاته التي بثّها بين صفحات الكتاب.

وقد أنتجت هذه المرجعية تقسيمًا لأصوات اللغة على وفق مخارجها من جهة،

(1) ينظر: الفتوحات المكّية 4: 115، وفلسفة التأويل: 302 ـ 303.

ومقاربة لبعض صفات الحروف التي سجّلها أهل الأصوات من قبل، وكيفية توجيه ذلك صوفيًّا. وعلى الرغم من الحضور الواضح واللافت لهذه المرجعية الصوتية لم تفته الإشارة - في غير موضع - إلى ما يمكن أن يسجّله من خصوصية في الرؤية لهذه التقسيمات الصوتية لحروف اللغة، فمخارج الأصوات عنده لها علاقة بأفلاك خاصة تدور فيها الحروف، فلكل حرف فلك يدور فيه يختلف فيه عن غيره. يقول: (وأما قولنا: مخرجه كذا، فمعلوم عند القراء، وفائدته عندنا أن تعرف أفلاكه، فإن الفلك الذي جعله الله سببًا لوجود حرفٍ ما، ليس هو الفلك الذي وُجِد عنه حرفٌ غيره، وإن توّحد الفلك فليست الدورة واحدةً)[1]، فالأفلاك التي تدور فيها الحروف توازي المخارج التي تخرج منها هذه الحروف، وإذا اشترك أكثر من حرفٍ واحد في فلك ما كما تشترك الحروف في مخارجها فإن لكل حرفٍ خصوصية يختلف بها عن غيره فلكيًّا، وصوتيًّا. ثم إن الحروف ليست متساوية في مقاماتها وأفلاكها، كما هي ليست متساوية في مخارجها، فلكل صوت، أو مجموعة من الأصوات (الحروف عند ابن عربي) مقام به ينماز عن صاحبه، فالله سبحانه قد أوجد (الحركات والحروف والمخارج تنبيهًا منه سبحانه وتعالى أن الذوات تتميز بالصفات والمقامات، فجعل الحركات نظير الصفات وجعل الحروف نظير الموصوف وجعل المخارج نظير المقامات والمعارج)[2]، ونلحظ هنا بشكل واضح المقابلة بين الحرف والحركة والمخرج من جهة، وبين الذات والصفات والمقامات من جهة أخرى، فالحرف يوازي الذات لمشاركته إياها في الثبات، والحركة توازي الصفة لاشتراكهما في التحوّل والتغير، والمخرج يوازي المقام والمعراج، فكما أن للحروف مخارج ليست واحدة، فللعارفين مقامات ومعارج لا يتساوون فيها، كلٌ منهم بحسبه.

والوقفة الأولى التي وقف عندها ابن عربي في بحث أصوات اللغة هي أنه اعتمد في حديثه المفصل عن الحروف وما لها من صفات وأسرار خاصة عنده على ترتيبها داخل هذا المبحث من كتابه على الترتيب الصوتي للحروف بحسب مخارجها، متّبعًا الترتيب الذي قال به سيبويه من قبل[3]، واعتمده فيما بعد غيره من القدماء من النحاة[4]. فذكر أولًا حرف الألف ثم الهمزة، والهاء، والعين، والحاء، والغين، والخاء، والقاف، والكاف، والضاد، والجيم، والشين، والياء، واللام، والراء، والنون،

(1) الفتوحات المكّية 1: 125.
(2) المصدر السابق 1: 164.
(3) ينظر: الكتاب 1: 431.
(4) ينظر مثلًا: المقتضب 1: 192، والأصول في النحو 3: 399.

والطاء، والدال، والتاء، والصاد، والزاي، والسين، والظاء، والذال، والثاء، والفاء، والباء، والميم، والواو[1].

ولم يكتف ابن عربي بعرض هذه الحروف على وفق الترتيب المخرجي لها، بل راح يتحدث عن مخرج كل حرف من الحروف بشكل دقيق وواضح عند الحديث عنه بشكل منفرد. ولعلنا نجد تطابقًا بين ما قال به سيبويه، وما ذهب إليه ابن عربي في تحديد مخرج كل حرف، أو مجموعة من الحروف[2]. فالهمزة والهاء مثلًا مخرجهما واحد وهو أقصى الحلق، والعين والحاء مخرجهما وسط الحلق، والغين والخاء مخرجهما الحلق، وهما أدنى ما يكونان إلى الفم، ومخرج القاف من أقصى اللسان وما فوقه من الحنك، وللكاف مخرج القاف إلا أنه أسفل منه قليلًا. . . وهكذا.

والذي يبدو في هذه القضية أن ابن عربي كان ملتفتًا إلى الإرباك الذي وقع في كتاب سيبويه في حديثه عن ترتيب الحروف، وتحديد مخارجها، إذ يفاجئنا سيبويه في بداية الحديث عن حروف العربية بترتيبه المشهور الذي ذكرنا قبل قليل، وهو الذي ذهب إليه ابن عربي إلا إننا وبعد قليل، وفي حديث سيبويه عن مخارج الحروف الستة عشر نراه يقدّم ويؤخر قليلًا في ذكر المخارج بما لا يتطابق والترتيب الذي ذكره أول الباب، فنراه مثلًا يقدّم مخرج (الميم والشين والياء) على مخرج (الضاد) ويذكر أن مخرج هذه الثلاثة سابق لمخرج الضاد، ولكنه قدّم حرف الضاد من قبل في ذكره الحروف مرتبة، وغير ذلك نراه يتحدث عن مخرج (النون) قبل مخرجي (اللام والراء) وهو مما لم يقل به من قبل، ويرتب حروف الصفير ترتيبًا جديدًا مقدّمًا (الزاي) ثم (السين) ثم (الصاد) في حين كان الترتيب الأول (الصاد والزاي والسين)[3]. ولم يذكر لنا سيبويه سببًا قاده إلى مثل هذا الذي حصل منه.

وهنا يتخذ ابن عربي طريقًا وسطًا للخلاص من هذه الإشكالية فنراه يذكر الحروف مرتبةً على وفق الترتيب الذي قال به سيبويه أولًا، مع أنه يتحدث عن مخرج كل حرفٍ عند تفصيله الحديث عن هذا الحرف وخصائصه وأسراره، سواء تقدّم هذا المخرج أم كان متأخرًا.

ولعله التفت في موضع آخر من كتابه (الفتوحات المكّية) لهذه المسألة[4]، فراح يذكر الحروف مرتبة على وفق المخارج التي قال بها سيبويه فيما بعد، وليس على ترتيبه

(1) ينظر: الفتوحات المكّية 1: 106 ـ 117.
(2) ينظر: الكتاب 4: 433، والفتوحات المكّية 1: 106 ـ 117.
(3) ينظر: الكتاب 4: 431 ـ 433.
(4) ينظر: الفتوحات المكّية 4: 115.

الأولي لها. فيأتي بـ(الضاد) متأخرة عن (الجيم والشين والياء) ويعيد ترتيب حروف الصفير ليطابق ما قيل في ذلك عن إمام النحاة.

وقبل أن نغادر الحديث عن تعقبه للمسائل الصوتية ومخارج الأصوات لا بدَّ لنا من التوقف قليلًا لمحاولة البحث عن أهمية مثل هذه الوقفات وجدواها عنده، وهنا يمكن القول إن ابن عربي كان يعوّل كثيرًا على هذه المسائل الصوتية لارتباطها عنده بأفلاك الحروف ومقاماتها، وقد ألمحنا قبل قليل إلى أن لكل حرف من حروف اللغة ـ عنده ـ فلكًا يدور فيه، وهذا الفلك يوازي لغويًّا المخرج الصوتي لهذا الحرف، أو مجموعة الحروف. وفوق ذلك فابن عربي يربط بين قوّة الحرف من حروف اللغة والمخرج الذي يخرج منه، ويتصور أن علاقة ما تربط بين ما يقول به من دلالات ومخارج الأصوات. يقول في حديثه عن الاسم المبارك (الله)، بعد أن يعدّد حروف هذا الاسم (فالهمزة أولًا والهاء آخرًا، ومخرجهما واحد مما يلي القلب، ثم جعل بين الهمزة والهاء حرف اللام، ومخرجه اللسان؛ ترجمان القلب، فوقعت النسبة بين اللامين والهمزة والهاء، كما وقعت النسبة بين القلب الذي هو محل الكلام، وبين اللسان المترجم عنه، قال الأخطل[1]:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جُعِل اللسانُ على الفؤاد دليلًا[2]

وبهذا يعمّ اسمه الكريم (الله) كل المعاني الباطنة والمستكنة في القلب والمتمظهرة على اللسان، فكل شيءٍ مرجعه ومردّه إلى الله.

وفي مقام آخر يربط بين قوة مخارج الحروف ودلالة الكلمة، مستدلًّا من خلال ذلك على أن كلمة (هو) التي هي عند المتصوفة اسم إلهي، قد جمعت جميع قوى الحروف في عالم الممكنات، فلهذا كانت هويته سبحانه أعظم الأشياء. يقول: (إن الحروف لها خواص هي عليها أعطتها لها المخارج، فهي في النَّفَس مجموعةٌ، وفي أعيان الحروف والكلمات متفرقة، فإذا جرى النَّفَس من أول الحروف إلى غايتها فإنه يفعل كلُّ حرفٍ يتأخر وجوده لتأخر مخرجه عند انقطاع النفس ما يفعله كل حرفٍ في مخرج تقدّمه، فهو يحوي على قوّة كل حرف تقدّمه، لأن النفس مَرَّ في خروجه على تلك المخارج أن انقطع عنده هذا المخرج، فنقل معه مرتبة كل حرفٍ فظهرت في قوّة الحرف المتأخر، وآخر الحروف الواو، وفي الواو قوّة جميع الحروف، كما أن الهاء أقل في

(1) لم أجده في الديوان، وقد نسبه ابن هشام في: شرح شذور الذهب: 35 للأخطل.
(2) الفتوحات المكّية 1: 164.

العمل من جميع الحروف، فإنّ لها البدوّ، فكلمة (هو) جمعت جميع قوى الحروف في عالم الممكنات، فلهذا كانت الهوية أعظم الأشياء فعلًا)[1]. فكل حرف ـ على وفق هذا التصور ـ له مخرج متأخر له من القوة ما لنفسه وما سبقه وتقدّم عليه من الحروف من حيث مخارجها، فكلما تأخرت الحروف ـ مخرجيًّا ـ كلما كانت أقوى في الدلالة. و(هو) لما استوعب هذين المخرجين إنما استوعب جميع الأسماء الإلهية الحسنى، فجميع ما يمكن أن يُسمّى به الله سبحانه إنما تخرج حروفه من بين هذين المخرجين من مخارج الأصوات؛ أقصى الحلق، والشفتين[2].

وهذا الذي مال إليه ابن عربي ليس بجديد، فقد حوت المدوّنة الصوفية مثل هذا وما هو أبعد منه في التأويل. يقول القشيري (ت 465هـ) في كتابه «التحبير في التذكير» الذي هو شرح للأسماء الحسنى («هو» حرفان؛ هاء وواو، فالهاء تخرج من أقصى الحلق، وهو آخر المخارج، والواو تخرج من الشفة وهو أول المخارج فـ(هو) إشارة إلى ابتداء كل حادث منه وانتهاء كل شيءٍ إليه، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ﴾[3][4]. والفكرة التي يتحدث عنها القشيري تكاد تكون ذاتها التي فصل القول فيها ابن عربي فيما بعد، إلا أن الذي يسجّل على القشيري أن ما ذهب إليه في جعل الحروف التي تخرج من أقصى الحلق آخر المخارج، وجعل حروف الشفتين أول المخارج لا ينسجم مع ما ذهب إليه الدرس الصوتي العربي القديم الذي يرى أن أول مخارج الأصوات ما بدأ من أقصى الحلق وهكذا تدرجًا حتى نصل إلى آخر المخارج ويمثّلها حروف الشفتين الباء والميم والواو الصحيحة. وهو ما مال إليه ابن عربي كما اتضح لنا من خلال ما سبق من نصوص.

ويذهب القشيري إلى ما هو أبعد من ذلك في تأويله المعنى لهذا الاسم، مستفيدًا من بعض ممكنات اللغة، ومفجرًا المعنى اعتمادًا على مرجعيته النحوية، فهذا (الاسم عند أهل الطائفة إخبار عن نهاية التحقيق، وهو عند أهل الظاهر مبتدأ يحتاج إلى خبر ليتمّ الكلام، وعند أهل الطريق لا يحتاج؛ لأنه مفيد، ولأنه كلام تام بدون شيءٍ آخر يتصل به أو يُضمر، وذلك لاستهلاكهم في حقائق القرب، واستيلاء ذكر الحق على أسرارهم، فلا يسبق إلى قلوبهم غيره، ويكتفون به عن كل بيان)[5].

---

(1) الفتوحات المكّية 4: 37.

(2) ينظر: الدرس اللغوي عند المتصوفة، التحبير في التذكير أنموذجًا، بحث: 298.

(3) سورة الحديد: الآية: 3.

(4) التحبير في التذكير: 12.

(5) المصدر السابق والصفحة نفسها.

ولحرف الألف من القوّة ـ عند ابن عربي ـ ما ليس لجميع الحروف، بل هو يعمّ الحروف جميعًا بفضله، والألف عنده رمزٌ للأحدية[1] والذات المقدسة، وله من الأسماء الإلهية: (الله) سبحانه وتعالى. وعلة ذلك (مروره هواء من الصدر على مخارجه إلى أن يحوز الشفتين، فهو يُظهر ذوات الحروف في المخارج، فإذا وقف في الصدر ظهر حرف والهمزة في أعيانهما عن حرف الألف، فإذا انتقل من الصدر إلى الحلق ووقف في مراتب معينة من الحلق أظهر في ذلك الوقوف وجود الحاء المهملة ثم العين المهملة ثم الخاء المعجمة ثم الغين المعجمة... وهكذا سائر الحروف إلى آخرها وهو الواو، وليس وراء الواو مرتبة لحرف أصلًا)[2].

فكل حرف من حروف اللغة لا يمكن أن تظهر صورته نطقًا من مخرجه إلا بوساطة الألف، وكل حروف اللغة ترتد في حقيقتها إليه، وبذلك فهو يعمّ المخارج والحروف كلها. فكل حرف محتاج بنفسه إلى الألف، والألف غني عن سواه من الحروف، ولذلك عُدَّ قيوم الحروف ورمز الأحدية.

وفي مقاربة لغوية صوتية أخرى نجد ابن عربي يقسم العالم في بعض تقسيماته بالنظر إلى ما يذهب إليه هو وأصحابه المتصوفة على قسمين؛ الأول عالم الغيب، والثاني عالم الشهادة والقهر، مستغلًا في هذه القضية كل الإمكانات المرتبطة بالبعد الصوتي لحروف اللغة[3]؛إذ يربط وبشكل غير معلن وصريح بين هذا التقسيم للعالم، وبين ظاهرتي الجهر والهمس في أصوات اللغة العربية، فتمثّل الحروف المهموسة أو أكثرها عالم الغيب، وتمثّل الحروف المجهورة عالم الشهادة والقهر، مستفيدًا من صفات كل قسم والاصطلاح الذي به عُرِف، ونعني الجهر أو الهمس. فيكون عالم الغيب (كل ما غاب عن الحس، ولم تجر العادة بأن يدرك الحس له، وهو من الحروف: السين، والصاد، والكاف، والخاء، المعجمة، والتاء باثنتين من فوق، والفاء، والشين، والهاء، والثاء بالثلاث، والحاء. وهذه حروف الرحمة والإلطاف والرأفة والحنان والسكينة والوقار والنزول والتواضع، وفيهم نزلت الآية: ﴿وَعِبَادُ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى ٱلْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ ٱلْجَٰهِلُونَ قَالُوا۟ سَلَٰمًا﴾[4]، وفيهم نزل أيضًا.. ﴿وَٱلْكَٰظِمِينَ ٱلْغَيْظَ وَٱلْعَافِينَ عَنِ ٱلنَّاسِ﴾[5]، وفيهم:

(1) ينظر: رسائل ابن عربي/ كتاب الألف: 12.
(2) الفتوحات المكّية 4: 455.
(3) ينظر: فلسفة التأويل: 313.
(4) سورة الفرقان: الآية: 63.
(5) سورة آل عمران: الآية: 134.

﴿وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ﴾[1]، وفيهم: ﴿ٱلَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَٰشِعُونَ﴾[2]، وفيهم: ﴿وَخَشَعَتِ ٱلْأَصْوَاتُ لِلرَّحْمَٰنِ﴾[3]، وهذا القبيل من الحروف هو أيضًا الذي نقول فيه إنه من اللطف لما ذكرناه، فهذا من جملة المعاني التي تُطلق عليه منه عالم الغيب واللطف)[4].

والذي نلاحظه مما سبق أنه ذكر جميع الحروف المهموسة التي نصَّ عليها القدماء من أهل اللغة[5]، وقد رمزت هذه الحروف، وبوساطة تسميتها بحروف الهمس إلى الرحمة والخشوع واللطف وكظم الغيظ والسلام والعفو والوجل. ويستطيع المتأمل أن يربط بين معنى كلمة (الهمس)، وبين هذه المعاني التي يمكن أن تشير إليها وترمز.

أما القسم الثاني وهو عالم الشهادة والقهر فـ(هو كل عالم من عالمي الحروف جرت العادة أن يدركوه بحواسهم، وهو ما بقي من الحروف، وفيهم قوله تعالى: ﴿فَٱصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ﴾[6]، وقوله تعالى: ﴿وَٱغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾[7]، وقوله: ﴿وَأَجْلِبْ عَلَيْهِم بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ﴾[8]، فهذا عالم الملك والسلطان والقهر والشدّة والمصادمة والمقارعة)[9]. وهكذا توحي الحروف المجهورة بالقوّة والصلابة، وربما كان للقول بمنع النَّفَس أن يجري مع هذه الحروف وانحباسه[10] علاقة بما ذهب إليه ابن عربي من تأويل. ويسجّل ابن عربي في مكان آخر مثل هذه الصفات للحروف المجهورة والمهموسة، فيقول في حديثه في باب: النَفَس الإلهي: (وظهر عن هذا النفس أصوات الرعود كالحروف المجهورة، وهبوب النسيم وهي الحروف المهموسة)[11]. ويبدو هنا واضحًا اعتماده على دلالة اصطلاح الجهر والهمس فيما ذهب إليه من تأويلات وتقسيمات لها ارتباط بمرجعياته الفكرية الصوفية.

وأما المرجعية الثانية فهي المرجعية الفكرية (الصوفية)، فقد كان لهذه المرجعية التي ينتمي إليها ابن عربي أثر في تقسيمه حروف اللغة تقسيمًا جديدًا يتلاءم مع منطلقات

---

(1) سورة المؤمنون: الآية: 60.
(2) سورة المؤمنون: الآية: 2.
(3) سورة طه: الآية: 108.
(4) الفتوحات المكّية 1: 125.
(5) ينظر: الكتاب 4: 434، والمقتضب 1: 194 ـ 195.
(6) سورة الحجر: الآية: 94.
(7) سورة التوبة: الآية: 73.
(8) سورة الإسراء: الآية: 64.
(9) الفتوحات المكّية 1: 125.
(10) ينظر: الكتاب 4: 434.
(11) الفتوحات المكّية 4: 31.

هذا الفكر ومتبنياته. وأول هذه التقسيمات التي تعتمد أساسًا فكريًا تقسيمه الحروف على مراتب أربع لكي توازي مراتب الكون وهي على النحو الآتي[1]:

(1) عالم العظمة أو الجبروت وحروفه: الهاء، والهمزة.

(2) العالم الأعلى، أو عالم الملكوت وحروفه: الحاء، والخاء، والعين، والغين.

(3) العالم الوسط وحروفه: التاء، والثاء، والجيم، والدال، والذال، والراء، والزاي، والظاء، والكاف، واللام، والنون، والصاد، والضاد، والقاف، والسين، والشين، والياء الصحيحة.

(4) العالم الأسفل، وهو عالم الملك والشهادة، وحروفه: الباء، والميم، والواو الصحيحة.

ثم ينتقل إلى ذكر عوالم أخرى تكوّنت من امتزاج عالمين مما ذكر قبل قليل وهي:

(1) العالم الممتزج بين عالم الشهادة والعالم الوسط، ويمثّله حرف الفاء.

(2) العالم الممتزج بين عالم الجبروت الوسط وبين عالم الملكوت، وهو الكاف، والقاف، وهذا الامتزاج امتزاج مرتبة، ويمازجهم في الصفة الروحانية الطاء، والظاء، والصاد والضاد.

(3) عالم الامتزاج بين عالمي الجبروت الأعظم، وبين عالم الملكوت، وهو الحاء المهملة.

ثم يعرج على ذكر عالم خاص وهو العالم الذي يشبه العالم منّا، الذين لا يتصفون بالدخول ولا بالخروج عنا، وهو الألف، والياء والواو المعتلتان.

والحقيقة إن هذا التقسيم مرتبط عند ابن عربي بالكشف الصوفي الذي لا يتأتى لأي واحدٍ من المتأملين في طبيعة الحروف وأسرارها[2]. ويتضح من هذا التقسيم أنَّ ابن عربي يفرق في حديثه عن (حروف العلة) بين ما هو صائت مدّي، وهو عنده الألف والواو والياء المعتلتان، وبين ما هو غير مدّي؛ نصف الصائت، ويمثّله الواو والياء غير المعتلتين. وهذا هو جوهر ما يَقوم عليه التحليل الصوتي الحديث. ومع ذلك فالمتأمل لا يعدم علاقة بين هذا التقسيم، وبين مخارج الأصوات، فالعالم الأول الذي هو عالم العظمة كان له حرفا الهمزة والهاء، وهما أوّل المخارج، والعالم الثاني كانت له حروف العين والحاء والخاء والغين ولها مخارج تلي العالم الأول، والعالم الثالث كانت له

(1) الفتوحات المكّية 1: 95.

(2) ينظر: المصدر السابق 1: 118، 123.

حروف تأتي من حيث المخرج الصوتي بعد العالم الثاني ـ على الرغم من أنها لم ترد عنده مرتبة ـ صوتيًا ـ بشكل دقيق. وهكذا حتى يصل إلى العالم الأسفل التي تمثّله الباء والميم، وهما يمثّلان آخر المخارج من الشفتين، وعلى هذا يمكن القول بأن مرتبة كل مجموعة من الحروف لها صلة بالمخرج الصوتي الذي تأتي منه هذه المجموعة أو تلك بشكل من الأشكال. ومع كل هذا فابن عربي يتحدث عن أسرار ومقامات لهذه المراتب يصعب على الدارس أن يجد لها رابطًا بالدرس اللغوي، ومن هنا كان الخوض بتفصيلاتها ليس بذي جدوى ها هنا.

والتقسيم الآخر الذي عمد إليه بالاتكاء على مرجعياته الفكرية هو تقسيمه لها على قطب وإمامين وأوتاد وأبدال، نقلًا عن مراتب العارفين ومقاماتهم. (اعلم أن هذه الحروف لما كانت مثل العالم المكلف الإنساني، المشاركة له في الخطاب لا في التكليف دون غيره من العالم لقبولها جميع الحقائق كالإنسان، وسائر العالم ليس كذلك، فمنهم القطب كما منا؛ وهو الألف، ومقام القطب منا الحياة القيومية، هذا هو المقام الخاص به فإنه سارٍ بهمته في جميع العالم، وكذلك الألف من كل وجه من وجه روحانيته التي ندركها نحن، ولا يدركها غيرنا، ومن حيث سريانه نَفَسًا من أقصى المخارج الذي هو منبعث النَّفَس إلى آخر المنافس)[1]. وقد تقدّم ما لحرف الألف من أهمية عندهم، إذ يرمز إلى الأحدية، ولذلك فهو القطب من الحروف الذي يحفظ للحروف وجودها كما القطب من العارفين، فهو محل نظر الله سبحانه في العالم، وهو الذي يحفظ على العالم وجوده. وهذا الذي ذهب إليه في وصف مقام القطب إنما هو مقام الإمام المعصوم عند الشيعة الإمامية وقد ألبس المتصوفة هذه الصفة للمعصوم على القطب الصوفي الذي يمثّل عندهم أعلى درجات المعرفة والقرب من الله[2].

أما الإمامان من الحروف فهما (الواو والياء المعتلتان اللذان هما حرفا المدّ واللين لا الصحيحتان)[3]، وأما الأوتاد فهم (أربعة: الألف والواو والياء والنون الذين هم علامات الإعراب)[4]، وأما الأبدال فهم سبعة: (الألف والواو والياء والنون وتاء الضمير وكافه وهاؤه؛ فالألف ألف رجلان، والواو واو العمرون، والياء ياء العمرين، والنون نون يفعلون)[5].

---

(1) الفتوحات المكّية 1: 123.
(2) ينظر: الصلة بين التصوف والتشيع 1: 485 ـ 494. فالحديث مفصل في هذه المسألة هناك.
(3) الفتوحات المكّية 1: 123.
(4) المصدر السابق والصفحة نفسها.
(5) الفتوحات المكّية 1: 123.

والذي يلاحظ في هذا التقسيم تداخل المراتب الثلاث الأخيرة (الإمامان، والأوتاد، و الأبدال) مع بعضها، فالإمامان داخلان في الأوتاد، والأوتاد داخلون في الأبدال، أما القطب فهو الفرد الذي لا يشاركه غيره. ويحاول ابن عربي أن يجد تفسيرًا لغويًا للقول بوجود الأبدال السبعة من الحروف فيصل إلى أن كل واحد من هذه الحروف (والتي بعضها علامات إعراب) إذا حذف من بنية الكلمة فقد يحيل على تعدّدية في الحروف أو الألفاظ التي تحلّ مقامه، وذلك لقوّته في مرتبة (الأبدال). يقول ابن عربي: (وسر النسبة بيننا وبينهم في مرتبة الأبدال... أن التاء إذا غابت من قُمْتَ تركت بدلها، فقال المتكلم: قامَ زيدٌ، فنابت بنفسها مناب الحروف التي هي اسم هذا الشخص المخبر عنه. ولو كان الاسم مركبًا من ألف حرفٍ ناب الضمير مناب تلك الحروف؛ لقوّة حروف الضمائر وتمكنها واتساع فلكها، فلو سُمِّيت رجلًا: يا دار مّية بالعلياءِ فالسندِ، فقد نابت التاء أو الكاف أو الهاء مناب جملة هذه الحروف في الدلالة وتركته بدلها... وإنما صحَّ لها هذا لكونها تعلم ذلك، ولا يعلمه مَنْ هي بدلٌ منه، أو هو بدلٌ عنها، فلهذا استحقت هي وأخواتها مقام الأبدال)[1].

ولعل ابن عربي لم يكن موفقًا تمامًا في تسويغ هذه المسألة، فالذي ذكره لا يكاد يطردّ على جميع الحروف (الأبدال)؛ فالنون التي هي (نون يفعلون) ليست هي التي نابت مناب تكرار الفعل، أو تكرار من قام بالفعل، بل الضمائر المتصلة بالفعل هي التي أدّت مثل هذه النيابة فألف الاثنين، وواو الجماعة هما اللذان حالا دون تكرار الفاعل، وأديا المعنى دونما حاجةٍ إلى التكرار، أما النون فليست إلا علامة للإعراب، ويؤيد هذا أنها تسقط في النصب أو الجزم دونما أن يحدث إسقاطها تغييرًا في المعنى، أو دونما أن ينوب عنها شيءٌ من الحروف كما في حذف الضمير أيًا كان.

أما المرجعية الثالثة التي أفضت إلى تقسيم جديد لحروف اللغة على طبقات مختلفة فهي مرجعيته الدينية التي يمثّلها القرآن الكريم الذي يُعدّ الرافد الأساس الذي ينهل منه ابن عربي، ويستمد منه مقوّمات القوّة والاستدلال لكثير مما يقول. وتنقسم الحروف على وفق الاستعمال القرآني لها من زاوية أو أخرى سيأتي تفصيلها لاحقًا على عوام وخواص، وهذه الخواص تنقسم على خمس طبقات تبدأ بأقلها خصوصية وتتدرج حتى تصل إلى أعلى طبقة، ولكل طبقة من هذه الطبقات مجموعة من الحروف، ولوجود هذه الحروف فيها دون غيرها تعليل مرتبط بالاستعمال القرآني لها في وجه من الوجوه.

وقد قسم بعض علماء العربية الحروف من قبل على ما هو مستحسن أو غير

---

(1) الفتوحات المكّية 1: 123.

مستحسن[1]، وقسمها بعضهم على ما هو أكثر استعمالًا وصولًا إلى ما هو أقل اعتمادًا على مبدأ الاقتصاد في الجهد حين النطق بها[2]. يقول السيوطي: (واعلم أن أكثر الحروف استعمالًا عند العرب الواو والياء والهمزة، وأقل ما يستعملونه على ألسنتهم لثقلها الظاء ثم الذال ثم التاء ثم الشين ثم القاف ثم الخاء ثم العين ثم النون ثم اللام ثم الراء ثم الباء ثم الميم)[3]. فالاستعمال اللغوي كان رائدهم في هذه التقسيمات، إلا أن ابن عربي احتكم إلى الاستعمال القرآني، وعدّه معيارًا في تقسيم الحروف.

أما عامة الحروف فهي الجيم والضاد والخاء والذال والغين والشين، وسبب جعلها كذلك لأنها لم تثبت أولًا ولا آخرًا في القرآن الكريم، فلا تجد سورة قرآنية تبدأ بواحدٍ من هذه الحروف أو تنتهي بأحدها، ولذلك فهي ليس لها من الاختصاص القرآني حَظٌ بحسب ابن عربي[4].

أما خواص الحروف فهي على خمس طبقات: الأولى منها هي الحروف المقطعة التي تأتي في بداية بعض السور القرآنية التي يطلق ابن عربي عليها مصطلح (السور المجهولة). يقول: (وجعلنا الطبقة الأولى من الخواص حروف السور المجهولة وهم الألف واللام والميم والصاد والراء والكاف والهاء والياء والعين والطاء والسين والحاء والقاف والنون)[5]. ويرى ابن عربي أن لكل واحدٍ من هذه الحروف دلالة خاصة لا تتكرر بتكراره في سورة أخرى على الرغم من تكراره لفظًا وخطًا، فـ(الصاد من «المص» ومن «كهيعص» ومن «ص» ليس كل واحدٍ منهن عين الآخر منهن، ويختلف باختلاف أحكام السورة وأحوالها ومنازلها، وهكذا جميع هذه الحروف)[6]. وهذا ما ذهب إليه غيره من المتصوفة، إذ يرى بعضهم أن لكل حرف أو كلمة في القرآن دلالة خاصة لا تتكرر، حتى ذهب إلى أن دلالة البسملة تختلف من سورة إلى أخرى بحسب أجواء السورة، وملابساتها[7].

والطبقة الثانية يُطلق عليها خاصة الخاصة وتضمّ كل حرف وقع في أول سورة من سور القرآن الكريم، وتشمل هذه الطبقة السور المفتتحة بالحروف المقطعة أيضًا،

---

(1) ينظر: الكتاب 4: 432، واللغة العربية معناها ومبناها: 52 ـ 56، وفي البحث الصوتي عند العرب: 32.
(2) ينظر: منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث: 60 ـ 61.
(3) المزهر في علوم اللغة وأنواعها 1: 195.
(4) ينظر: الفتوحات المكّية 1: 129.
(5) المصدر السابق والصفحة نفسها.
(6) المصدر السابق والصفحة نفسها.
(7) ينظر في ذلك: لطائف الإشارات.

وحروف هذه الطبقة هي الألف والياء والباء والسين والكاف والطاء والقاف والتاء والواو والصاد والحاء والنون واللام والهاء والعين[1].

أما الطبقة الثالثة من الخواص وهم الخلاصة (فهم الحروف الواقعة في أواخر السور مثل: النون والميم والراء والباء والدال والزاي والألف والطاء والياء والواو والهاء والظاء والثاء واللام والفاء والسين)[2].

ثم تأتي الطبقة الرابعة وهم صفاء الخلاصة وتمثّلها حروف «بسم الله الرحمن الرحيم»، وتأتي أخيرًا الطبقة الخامسة التي هي عين صفاء الخلاصة، ويقف حرف الباء وحده ممثلًا لهذه الطبقة[3]، فهو الحرف المقدّم (لأنه أول البسملة في كل سورة، والسورة التي لم يكن فيها بسملة ابتدأت بالباء فقال تعالى: ﴿بَرَآءَةٌ﴾[4])[5].

ولعلنا لا نجد في المدَّونة اللغوية أو في المدَّونة التفسيرية القرآنية مَنْ يذهب إلى مثل هذا التقسيم للحروف.

2 ـ أحرف العلّة وحركات الإعراب:

يسجّل نصّ «الفتوحات المكّية» اهتمامًا واضحًا بحروف العلّة، يتلخص في كيفية حصول هذه الحروف، وسبب تسميتها بحروف العلة، وعلاقة كل واحدٍ منها بالمنظومة الفكرية الصوفية، ومحاولة تفسير ذلك على وفق التحليل الصوتي للظاهرة اللغوية ما أسعفه التحليل في ذلك. ولا يتردد ابن عربي في كل فرصة تنفتح أمامه في الحديث عن هذه الحروف ودلالاتها.

والفكرة الأساس التي ينطلق منها ابن عربي في دراسة هذه الحروف هي أن لهذه الحروف مرتبةً تعلو مراتب الحروف الأخرى، بل لعلّ إطلاق مصطلح (الحرف) على كل واحدٍ منها هو من باب التجوز وليس على الحقيقة؛ (فليست هذه الحروف الثلاثة من الحروف الصحاح المحققة في الحرفيَة، هي أجَلُّ من ذلك، وإطلاق الحرف عليها بطريق المجاز)[6]، ويخصّ الألف بحديث نصَّ فيه على أنه (ليس من الحروف عند مَنْ شمَّ رائحة من الحقائق، ولكن قد سمّته العامة حرفًا، فإذا قال المحقق: إنه حرف، فإنما

(1) ينظر: الفتوحات المكّية 1: 129.
(2) المصدر السابق والصفحة نفسها.
(3) ينظر: المصدر السابق 1: 130.
(4) سورة التوبة: الآية: 1.
(5) الفتوحات المكّية 1: 130.
(6) المصدر السابق 4: 37.

يقول ذلك على سبيل التجوز في العبارة)[1]. والسبب الذي يقف وراء ما ذهب إليه من رأي في حروف العلة، وإعطائها مرتبة خاصة عِلِّية يتلخص ـ وبحسب ابن عربي دائمًا ـ في أن هذه الحروف ترمز إلى علَّة الوجود، وسبب تكوّنه، وبسبب من ذلك سُمِّيت حروف العلة (فالألف للذات، والواو العِلّية للصفات، والياء العِلّية للأفعال... وسُمِّيت هذه الأحرف حروف علة لما نذكره فألف الذات علة لوجود الصفة، وواو الصفة علة لوجود الفعل، وياء الفعل لوجود ما يصدر عنه في عالم الشهادة من حركة وسكون، فلهذا سُمِّيت هذه الأحرف عللًا)[2].

ويعقد ابن عربي مفاضلة بين الألف من جهة، وبين الواو والياء من جهة أخرى، على الرغم من اشتراكهم جميعًا في المزية على باقي حروف اللغة، مسترجعًا المقولة اللغوية التي ترى أن حروف العلة لا بدَّ أن تكون مسبوقة بحركة من جنسها، فما قبل الألف متحرك بالفتح، وما قبل الواو متحرك بالضمّ، وما قبل الياء متحرك بالكسر، ولا تكون الواو أو الياء مدِّيتين إلا إذا تحرك ما قبلهما ببعض حركتهما، على خلاف الألف الذي لا يكون ما قبله إلا مفتوحًا[3]. ويحاول ابن عربي توظيف هذه المقولات الصوتية القديمة مع بعض مرجعياته الفكرية لإثبات فضل الألف على الواو، والياء. ليصل إلى أن الألف لا تكون إلا مَدِّية (حركة طويلة)، أما الواو والياء فقد يكونان مديتين (حركتين طويلتين)، أو يكونان حرفين صامتين؛ فالألف ثابتة لا يعتورها تغيّر، فهي توازي الذات الإلهية، والواو والياء يتوازيان مع عالم الصفات وعالم الأفعال. فالواو والياء حرفا علة، والصفات والأفعال علتان فاعلتان فالألوهة (صفاتٍ وأفعالًا) هي العلة الفاعلة في العالم[4].

ومن هنا نجد تداخلًا في مفهوم «العلة» بين كونها مصطلحًا صوتيًا تمثّلها هذه الأحرف، وبين كونها مصطلحًا فلسفيًا أفيد منه في توجيه النظرة إلى الوجود بكل تمظهراته ومنها اللغة وحروفها. يقول ابن عربي: (ذكر أهل عالم التركيب في وضع الخطوط في حروف العلة، الياء المكسور ما قبلها، إذ قد تكون الياء صحيحة ولا كسر قبلها، وكذلك الواو المضموم ما قبلها، ولما ذكروا الألف لم يقولوا: المفتوح ما قبلها: إذ لا توجد إلا والفتح في الحرف الذي قبلها، بخلاف الواو والياء، فالاعتلال

---

(1) الفتوحات المكّية 1: 106.

(2) المصدر السابق 1: 165.

(3) ينظر: الكتاب 4: 290، والمقتضب 1: 160، والأصول في النحو 3: 411، 428، وسر صناعة الإعراب 1: 19 ـ 20، والإيضاح في شرح المفصل 2: 489.

(4) ينظر: الفتوحات المكّية 1: 164 ـ 165، وفلسفة التأويل: 318.

للألف لازم أبدًا. . . وإنما خصصوا الواو بالمضموم ما قبلها، والياء بالمكسور ما قبلها لما ذكرناه: فصحت المفارقة بين الألف من جهة، وبين الواو والياء من جهة أخرى. . . فإن انفتح ما قبل الواو والياء فذلك راجع إلى حال المخاطَب، ولما كانتا غيرًا ولا بدَّ اختلفت عليهما الصفات، ولما كانت الألف لا تقبل الحركات اتحدت بمدلولها، فلم يختلف عليها شيءٌ البتة)[1]. وغير خافٍ ما في النص من مصطلحات صوفية وفلسفية، فالواو والياء أغيار، وكل غير إنما هو عرض تعتوره التغيرات، ولا يدوم على حالٍ أبدًا، ولما لم يكن الألف إلا مَدِّيًا فقد احتل مرتبة الذات التي يقابلها (الجوهر).

ويبدو أن هذه الفكرة، وهي جعل الألف ممثلة للذات ولماذا لم يكن هذا جائزًا للواو والياء مع إمكان أن يكونا حرفي علة، ظلت ملحة على ابن عربي، فحاول توظيف بعض ما تقدّم من مقول صوتي متداخلًا هذه المرة مع بعض مصطلحات علم الكلام، لتكون الألف ممثلة للقديم الأزلي، والواو، والياء يمثّلان الحادث المتغير. يقول ابن عربي: (فإن قال: وكذلك نجد المدّ في الواو المضموم ما قبلها، والياء المكسور ما قبلها فهي أيضًا ثلاث ذوات (يريد مع الألف)، فكيف يكون هذا، وما ثم إلا ذات واحدة؟ فنقول: نعم: أما المدّ الموجود في الواو المضموم ما قبلها فهي مثل: ﴿نٓ وَٱلْقَلَمِ﴾[2]، والياء المكسور ما قبلها مثل الياء من ﴿طسٓ﴾ وياء الميم من ﴿حمٓ﴾ فمن حيث إن الله تعالى جعلهما حرفي علة. . . وأما الفرق الذي بينهما وبين الألف، فإن الواو والياء قد يُسلبان هذا المقام، فيحركان بجميع الحركات كقوله: ﴿وَوَجَدَكَ﴾[3]، و﴿وَتُؤْوِي﴾[4]، و﴿لَوَلَّوُاْ ٱلْأَدْبَـٰرَ﴾[5]. . . و﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ﴾[6]، وقد يسكنان بالسكون الحي كقوله: ﴿وَمَا هُوَ بِمَيِّتٍ﴾[7] و﴿وَيَنْـَٔوْنَ﴾[8] وشبههما، والألف لا تحرك أبدًا، ولا يوجد ما قبلها أبدًا إلا مفتوحًا، فإذن فلا نسبة بين الألف، وبين الواو والياء، فمهما حركت الواو والياء، فإن ذلك مقامهما ومن صفاتهما، ومهما ألحقتا بالألف في العلّية، فذلك ليس في ذاتهما، وإنما ذلك من جانب القديم سبحانه الذي لا يحتمل الحركة ولا

(1) الفتوحات المكّية 1: 164 ـ 165.
(2) سورة القلم: الآية: 1.
(3) سورة الضحى: الآية: 7.
(4) سورة الأحزاب: الآية: 51.
(5) سورة الفتح: الآية: 22.
(6) سورة الزمر: الآية: 30.
(7) سورة إبراهيم: الآية: 17.
(8) سورة الأنعام: الآية: 26.

يقبلها، ولكن ذلك من صفات المقام وحقيقته الذي نزلت به الواو والياء، فمدلول الألف قديم، والواو والياء محركتانِ كانتا، أو لا متحركتان، فهما حادثان)[1].

والذي يلفت النظر في النص المتقدّم أنه يلمح إلى مسائل صوتية غاية في الدقة كان أشار إليها بعض علماء الأصوات، والنحو من قبل. فهو بتفصيله في قضية تحرك الواو أو الياء بالحركات الثلاث، أو عندما يسكّنان بالسكون الحي ـ الذي سنأتي إليه ـ أو بجعلهما ساكنين مسبوقين بحركة من جنسيهما إنما يشير إلى الأقيام الصوتية للواو والياء في كونهما صامتين، أو مصوتين، فقد نصّ غير واحدٍ من القدماء على أن ما قبل الواو والياء إذا كان مفتوحًا، وكانا ساكنين، فإن فيهما من المدّ ما هو دون المدّ الذي يكون في الواو إذا انضم ما قبله والياء إذا انكسر ما قبلها. وعلى هذا فهما وإن كانا ملتحقين بالحروف الصحيحة في مثل هذه الحال، إلا أنهما لا يعدمان بعض المدّ في صوتيهما، وهو ما يُسمّى بـ(اللين)، أما إذا تحركا فقد ذهب عنهما المدّ واللين معًا. يقول ابن جني (ت392هـ): (وقد أجروا الياء والواو الساكنين المفتوح ما قبلهما مجرى التابعتين لما هو منهما، وذلك نحو قولهم: هذا جيب بّكر، أي جيبُ بكرٍ، وثوب بّكر، أي ثوبُ بكرٍ، وذلك أن الفتحة وإن كانت مخالفة الجنس للياء والواو، فإن فيها سِرًّا، له ومن أجله جاز أن تمدّ الياء والواو بعدها في نحوِ ما رأينا)[2]. ويقول الأعلم الشنتمري (ت476 هـ): (اعلم أن الياء والواو إذا كانتا ساكنين، وانفتح ما قبلهما ففيهما مَدٌّ دون المدّ الذي يكون فيهما إذا انضم ما قبل الواو، وانكسر ما قبل الياء)[3]. وكان ابن السيد البطليوسي (ت 521 هـ) أكثر تفصيلًا، إذ يقول في حديثه بعد أن ذكر الألف: (ويشارك الألف في هذه الصفة أختاها الموضوعتان للمد واللين وهما الواو الساكنة المضموم ما قبلها، في نحو: عنقود، والياء الساكنة المكسور ما قبلها في نحو: قنديل، فإنهما صوت لا مقطع لهما، كما لا مقطع للألف، غير أن الياء والواو قد ينفتح ما قبلهما، فيذهب ما فيهما من المدّ، ويبقى منهما اللين في نحو: ثَوْب، وبَيْت، وقد يحركان فيذهب عنهما المدّ واللين معًا، ويلحقان بالحروف الصحاح)[4].

وقد حاول ابن جني تعليل بقاء شيءٍ من المدّ في الواو والياء الساكنين المفتوح ما قبلهما؛ أي عندما يمثّلان اللين بالقول: (وذلك أن أصل المدّ وأقواه وأعلاه وأنعمه وأنداه

(1) الفتوحات المكّية 1: 101.
(2) الخصائص 3: 127.
(3) النكت في تفسير كتاب سيبويه 2: 1250.
(4) ألف با 1: 316 ـ 317.

إنما هو للألف، وإنما الياء والواو في ذلك محمولان عليها، وملحقان في الحكم بها، والفتحة بعض الألف، فكأنهما إذا قدّمت قبلهما في نحو: بَيْت وَسوْط، إنما قدّمت الألف إذ كانت الفتحة بعضها، فإذا جاءتا بعد الفتحة، جاءتا في موضع قد سبقتهما إليه الفتحة التي هي ألف صغيرة، فكان ذلك سببًا للأنسِ بالمدّ، ولا سيما وهما بعد الفتحة ـ لسكونهما ـ أختا الألف، وقوِيّتا الشبه بها، فصار ثَوْب، وشَيْخ نحوًا من شاخ، وثابَ)[1].

أما السكون الحي الذي نوّه إليه ابن عربي فنجده مصطلحًا استعمله بعض علماء التجويد. قال ابن الطحان (ت 560 هـ): (السكون نوعان؛ حي وميّت، فالميت محل الألف الهاوي والياء بعد الكسرة، والواو بعد الضمّة، والحي محل الياء والواو بعد الفتح، وسائر الحروف حي)[2]. وقد حاول ابن الطحان في كتابٍ آخر له تعليل ما ذهب إليه في تقسيم السكون صوتيًا بما له علاقة باشتراك أعضاء جهاز النطق بهما فيرى أن (الحي هو الذي يتهيأ له العضو، ويأخذه، فيُسمع قرعه به، مثل: (حُكْم) و(غَيْر)، فأنت تجد (الكاف) و(الياء) ظاهرتي الجسم والقرع؛ لإعمال العضو فيهما، كما يعمل في المحّرك مثل: (حَكَمَ)، و(مَيَلَ)، والمتحرك حي، فكذلك السكون الذي يوجد فيه أخذ العضو إياه حيٌّ أيضًا، والسكون الميت لا يكون إلا في حروف المدّ واللين الثلاثة، في الألف الثابتة السكون، وفي الواو بعد الضمّ، وفي الياء بعد الكسر)[3]. ونجد مثل هذه المقولات قد تكررت عند غيره من علماء التجويد[4].

وعلى وفق هذا الرأي يكون السكون في الحروف الصحيحة حَيًّا، وأما الألف فلا يكون سكونها إلا ميتًا، وأما الواو والياء فقد يكون سكونهما ميتًا إذا كانتا مديتين، ويكون سكونهما حيًّا إذا كانا حرفي لين؛ إذا سكنا وانفتح ما قبلهما.

ولعل قول بعض القدماء بالسكون الميت يمكن أن يؤشر إدراكهم أن أصوات المدّ ليست ساكنة، ومسبوقة بحركة من جنسها، وإنما هي أصوات لها أقيامها الخاصة، بدلالة قولهم بالسكون الحي، وهو الذي يمكن أن يلحق أصوات العلة نفسها، أو باقي حروف اللغة، وبذلك يمكن أن يندفع الاتهام الذي يوجهه الدرس الصوتي الحديث للقدماء والمتمثّل بعدم الدقة في التوصيف. وبهذا يمكن القول إن ما وصل إليه الأصواتيون

---

(1) **الخصائص** 3: 127 ـ 128.

(2) الإنباء في تجويد القرآن/ **مجلة مجمع اللغة العربية الأردني** ع1/ السنة 25، تموز 2001: ص223.

(3) **مرشد القارئ إلى تحقيق المقارئ**: 58 ـ 59.

(4) ينظر: **القواعد والإشارات في أصول القراءات** 54 ـ 55، **ولطائف الإشارات لفنون القراءات** 1: 187 ـ 188.

المحدثون في مسألة عدم سكون أصوات المدّ كان مُلتفتًا إليه بشكل أو بآخر، وإن لم يكن بتلك الصراحة الذي تحدث بها المحدثون.

وتبعًا لذلك نجد ابن عربي قد تمثّل هذه المقولات الصوتية في هذه المسألة بقوله السابق عن الواو والياء: وقد يسكنان بالسكون الحي، كقوله: (وما هو بميِّت) و(ينأَوْن)، فيخرجان عنده عن العِلّية صوتيًا، وفلسفيًا.

ويقتضي المقام الإشارة إلى أن سيبويه كان استعمل من قبل مصطلحي الحرف الميت، والحرف الحي، ولكن بمعانٍ تختلف قليلًا عما ذهب إليه أهل التجويد؛ إذ يرى أن الحرف الميت هو غير القابل للحركة، سواء كانت حركة بنية أم حركة إعراب، وسواء كان الحرف مديًا أم غير مَدِّي؛ فالألف في رسالة والواو في عجوز والياء في صحيفة حروف ميتة لا تدخلها الحركة على حال[1]، يقول سيبويه في حذف الألف من مثل: مرمى، ومغزى عند التنوين: (وجسروا على حذف الألف لأنها ميتة لا يداخلها جرّ ولا رفع ولا نصب)[2]. أما الحرف الحي فهو ما يقبل الحركة على كل حال، حركة بنية أو إعراب[3]، فالواو في مثل، جدوَل، وقسوَر هي حرف حي، وآخر الاسم الممدود حيًا لأنه يدخله الرفع والنصب والجر[4].

والناظر فيما ذهب إليه سيبويه، وما مال إليه أهل التجويد يَجد تباينًا[5]؛ فقد نظر سيبويه إلى الحرف الحي، والميت على أساس قبوله للحركة من عدمه، فكان الحي شاملًا جميع أصوات اللغة ما عدا أصوات المدّ واللين، والثاني على عكس ذلك. في حين نظر علماء التجويد إلى طبيعة أعضاء النطق عند إصدار الأصوات، فالصوامت، وأصوات اللين سكونها حي؛ لاشتراك أعضاء النطق جميعها في إصدارها، أما المصوتات الطويلة (حروف المدّ) فسكونها ميت لعدم تحقق ذلك في نطقها.

وبالعودة إلى ما ذهب إليه ابن عربي، نجد أن فكرته تتلخص في أن الألف يمثّل الذات (القديم)، لأنه لا تعتوره التغيرات والحركات مطلقًا، أما الواو والياء فهما حادثان لأنهما لا يدومان على حالٍ. وغير خافٍ من خلال ما سبق أن ابن عربي يصدر في ما ذهب

(1) ينظر: الكتاب 4: 356.
(2) الكتاب 3: 365.
(3) ينظر: المصدر السابق 3: 469.
(4) ينظر: المصدر السابق 3: 355 ـ 356.
(5) ينظر: الدراسات الصوتية عند علماء التجويد: 38، وجهود علماء العربية في دراسة المصوتات في ضوء الدرس الصوتي الحديث: 113 ـ 114.

إليه عن مرجعيته اللغوية الصوتية، إلى جانب مرجعياته الفكرية، فأصوات العلة عند القدماء[1] سواكن تحرك ما قبلها بحركة من جنسها، فإذا تحرك ما قبل الواو والياء بالفتحة، أو تحرك الواو أو الياء خرجا عن كونهما حرفي علة كما تكرّر ذلك في مقام سابق.

والحقيقة أن هذا الذي رجّحه ابن عربي معتمدًا على ما قال به القدماء يأباه الدرس الصوتي الحديث الذي يرى أن حروف العلة (الحروف المدّية) إنما هي مصوتات طويلة، والضمّة والفتحة والكسرة هي مصوتات قصيرة، مع أن أصوات العلة ليست سواكن، وغير مسبوقة بحركة من جنسها، بل يمثّل كل واحدٍ منها وحدة صوتية قائمة بذاتها تستقل عما قبلها وما بعدها، ولهم في ذلك مسوغات ليس هنا مقام التفصيل فيها[2]. ولا فرق عندهم بين الواو والضمّة وبين الياء والكسرة، وبين الألف والفتحة إلا في كمية الزمن الذي ينطق به كل واحدٍ منهما، وهو عين ما قال به ابن سينا من قبل إذ يقول: (ولكني أعلم يقينًا أن الألف المصوتة تقع في ضعف أو أضعاف زمان الفتحة، وأن الفتحة تقع في أصغر الأزمنة التي يصحّ فيها الانتقال من حرف إلى حرف، وكذلك نسبة الواو المصوتة إلى الضمّة، والياء المصوتة إلى الكسرة)[3].

وينتقل ابن عربي فيما بعد للحديث عن أسباب إعطاء الواو والياء صفة المدّ، وعلاقة ذلك رمزيًا وفكريًا (بالرسول الملكي) الذي تمثّله الواو، (والرسول البشري) الذي تمثّله الياء، ليرى أن الوساطة التي بين هاتين الحلقتين (الملائكة)، و(الرسل)، وبين الذات الذي يمثّله الألف إنما تحصل بالإمداد والاستمداد، ولذلك سُمِّيت الواو والياء بالمديتين لأنهما سبب في إمداد غيرهما وإيصال المدّ الإلهي إليه، فالله سبحانه وتعالى جعل الواو والياء (حرفي علة، وكل علة تستدعي معلولها بحقيقتها، وإذا استدعت ذلك فلا بُدَّ من سِرٍّ بينهما وقع به الاستمداد والإمداد فلذلك أُعطيت المدّ... فلما كانتا (أي الواو والياء) علتين لوجود الأسرار الإلهية من توحيد وشرع وُهِبا سِرَّ الاستمداد، فلذلك مُدَّتا)[4]. ولعلَّ لهذا التأويل الصوفي علاقة بما ذهب إليه ابن جني في أن الألف أصل المدّ وأقواه، والواو والياء قد حملتا عليه وألحقتا به[5].

---

(1) ينظر مثلًا: سر صناعة الإعراب 1: 28.

(2) ينظر: الأصوات اللغوية: 38، والمنهج الصوتي للبنية العربية 35 ـ 36، وأبحاث في أصوات العربية 11 ـ 12.

(3) أسباب حدوث الحروف: 85.

(4) الفتوحات المكّية 1: 101.

(5) ينظر: الخصائص 3: 127 ـ 128.

وهكذا أُعطيت الواو، والياء المدّ ـ عند ابن عربي ـ لأن فيهما سرّ الاستمداد من الألف الذي يوازي الذات، والإمداد لغيرهما بحسب وظيفة كل منهما؛ فالرسول الملكي (الواو) يستمد من الذات من جهة، ويمدّ الرسول البشري (الياء) من جهة أخرى، والياء بدورها تستمد من الواو (الرسول الملكي) وتمدّ المكلفين من جهة أخرى. وبهذا فقد حملتا في الإمداد على الألف الذي هو عنصر الإمداد الأبدي (فكريًّا)، وأصل المدّ وأقواه (صوتيًّا).

ويجد ابن عربي مسوغًا للقول بأن الواو تمثّل (الرسول الملكي). والياء تمثّل (الرسول البشري) وهذا المسوغ ليس ببعيد عن المقولات اللغوية، فـ(لما أدرك الرسول الملكيُ الوحيَ، لو لم يكن بينه وبين الملقي إليه نسبةٌ لما قَبِلَ شيئًا، لكنه خفي عنه ذلك، فلما حصل الوحي ـ ومقامه الواو لأنه روحاني علوي، والرفع يعطي العلوّ، وهو باب الواو المعتلة، فعبّرنا عنه بالرسول الملكي الروحاني.. ولما كان الرسول البشري موجودًا في العالم السفلي، عالم الجسم والتركيب، أعطي الياء المكسور ما قبلها؛ المعتلة، وهي من حروف الخفض)[1].

والذي يظهر من خلال ما تقدّم عن أحرف العلة أن ابن عربي يقدّم لنا توصيفًا يخالف فيه وصف أهل اللغة لهذه الحروف بوجه من الوجوه؛ فالألف عنده أصل لحروف العلة، والواو والياء منحلّتان عنه، أو يستمدّان الإمداد من الألف، في حين نجد أهل اللغة يرون أن كل ألف علة إنما هو منقلب عن أصل هو الواو أو الياء، وليس من ألف علة أصلية، فقال عندهم أصلها: قَوَلَ، وباع أصلها بَيَعَ وهكذا.

وثمة مسألة صوتية أخرى يثيرها ابن عربي، ويتطابق فيها رأيه مع رأي القدماء من الأصواتيين العرب، وهي متعلقة بحركات الإعراب، والقول بأنها أبعاض حروف المدّ، فالضمّة بعض الواو، والفتحة بعض الألف، والكسرة بعض الياء[2]. يقول ابن عربي: (اعلم أن المراد بالحروف الصغار: الحركات الثلاث، وهي الضمّة والفتحة والكسرة، ولهذه الحروف حالات؛ حال إشباع وحال غير إشباع، فإذا اتصف واحدٌ منها بالإشباع كان علة لوجود معلول يناسبه، فإذا أشبعت الضمّة كان عنها الواو المعلولة، وإنْ كانت فتحة كان عنها الألف، وإن كانت كسرة كان عنها الياء المعلولة)[3]. ويكاد هذا الذي

(1) الفتوحات المكّية 1: 101.

(2) ينظر: الكتاب 4: 101، 242، والمقتضب 1: 56، 155 ـ 156، وسر صناعة الإعراب 1: 217 وشرح شافية ابن الحاجب 1: 118.

(3) الفتوحات المكّية 3: 217 ـ 218.

نصّ عليه ابن عربي يتطابق مع ما ذكره ابن جني في المسألة من قبل؛ فـ(الحركة حرف صغير؛ ألا ترى أن من متقدّمي القوم من كان يُسمّى الضمّة الواو الصغيرة، والكسرة الياء الصغيرة، والفتحة الألف الصغيرة، ويؤكد ذلك عندك أنك متى أشبعت ومطلت الحركة أنشأت بعدها حرفًا من جنسها)[1].

ولعلّ ما ذهب إليه المحدثون في هذه المسألة لا يبتعد عما ذكره أهل اللغة، وتابعهم في ذلك ابن عربي، اللهم إلا في بعض الاصطلاحات الصوتية الحديثة، فالحركات (مصوتات قصيرة) والحروف (مصوتات طويلة)، ولا فرق بينهما إلا في الزمن الذي يحتاجه كل واحدٍ منهما في النطق، وهذا ما فُصّل قبل قليل. وربما كان القول بإشباع الحركة لتكون حرف مَدٍّ يدلّ على القناعة بعدم وجود حركة من جنس حرف المدّ تكون قد سبقته. وهو ما حاول المحدثون نفيه عن جهود القدماء وإثباته لمنجزهم الصوتي.

3 ـ الظواهر الصوتية:

يتجاوز ابن عربي الحديث عن حروف اللغة وخصائصها وصفاتها ومخارجها ومراتبها وما لذلك من علاقة بتأويل رؤيته الصوفية لكثير من الأشياء في الكون والوجود إلى الحديث عن بعض الظواهر الصوتية في اللغة العربية، موظفًا بعضها، ومؤولًا إياه انسجامًا من متبنياته الفكرية الصوفية، وداعمًا لما يذهب إليه من وجهات نظر، وذلك بتأصيلها لغويًا هنا أو هناك. وسيقتصر الحديث هنا عن ظاهرتي التقاء الساكنين، والمدّ، وتوجيههما لغويًا وفكريًا.

أولاً: التقاء الساكنين:

تُعدّ ظاهرة التقاء الساكنين من الظواهر التي عني بها الدرس اللغوي القديم، واقترح عددًا من الحلول للتخلص من ورودها في أي نصّ لغوي، وقد تواتر على وجودها في اللغة العربية عدد غير قليل من علماء اللغة القدماء. وقد حاول ابن عربي أن يفيد من بعض مقولات القدماء في تحليل الظاهرة وإيجاد الحلول للتخلص من حدوثها في تحليل بعض البنيات اللغوية التي تحتل عنده بعدًا معرفيًا وفكريًا ووجوديًا واضحًا وتمثّل عنده حضورًا لا يمكن تجاوزه. وأهم هذه البنيات اللغوية التي استوقفت ابن عربي كثيرًا بنية (كُنْ)، والتي تمثّل عنده كلمة الحضرة الإلهية التي تنبثق عنها جميع الموجودات إلى الوجود بما فيها أصوات اللغة ومفرداتها وتراكيبها فـ(لله تجلٍّ في صور

(1) الخصائص 2: 315.

تقبل القول والكلام بترتيب الحروف، كما له تجلٍّ في غير هذا)[1]، وتأسيسًا على ذلك فجميع تمظهرات الكون إنما هي كلمات من كلمات الله التي لا تنفد (فما في العالم سوى كلمات الله)[2] التي صدرت بدورها عن كلمة الحضرة الإلهية (كُنْ) ممتثلة الأمر الإلهي ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[3].

ولما كانت كلمة (كُنْ) مصدر الموجودات وسرّ تكوينها، فقد مثلت حروفها عند ابن عربي عالمي الغيب والشهادة معًا، وهي عنده كما عند أهل اللغة مكوَّنةٌ من ثلاثة أحرف؛ الكاف، والواو المديَّة، والنون، فالكاف والنون وهما الصورة الظاهرة من الكلمة يمثّلان عنده (عالم الشهادة)، بشقيه الظاهر والباطن، أما الواو التي هي الصورة الباطنية من الكلمة، والتي حُذفت لالتقاء الساكنين فتمثّل عالم الغيب والملكوت؛ وذلك لأنها حرف علة توازي رمزيًّا إحدى علل وجود الكون. ويحاول ابن عربي أن يصدر فيما وصل إليه من تأويل فلسفي صوفي في هذه المسألة عن بعض المقولات الصوتية في هذا الباب، سواء ما تعلق منها بمخارج الحروف، أو بوجود ظاهرة التقاء الساكنين. (فشهادة صورة كلمة (كُنْ) اثنان: كاف ونون، وهكذا عالم الشهادة له وجهان: ظاهر وباطن، فظاهره النون وباطنه الكاف، ولهذا مخرج الكاف في الإنسان أدخل لعالم الغيب، فإنه من آخر حروف الحلق، بين الحلق واللسان، والنون من حروف اللسان، وغيب هذه الكلمة هو الواو بين الكاف والنون، وهي من حروف الشفتين، فلها الظهور، وهي حرف علة لا حرف صحيح، ولهذا وجد عنه التكوين لأنه حرف علة، ولما كان من حروف الشفتين بامتداد النَّفَس من خارج الشفتين إلى ظاهر الكون، لهذا كان ظهور الحكم في الجسم للروح، فظهرت منه الأفعال والحركات من أجل روحه، وكان روحه غيبًا؛ لأن الواو لا وجود لها في عالم الشهادة لأنها حُذفت لسكونها وسكون النون، فهي تعمل من خلف الحجاب، فهي غائبة العين، ظاهرة الحكم)[4]. فالغيب من كلمة (كُنْ)؛ وهو الواو الذي حذف لالتقاء الساكنين لغويًّا بمثابة الروح التي أمدّت الجسم (الكاف والنون) بالأفعال والحركات، وهي غير ظاهرة كما الروح.

والذي يمكن أن يؤاخذ عليه ابن عربي في النص المتقدّم إيراده بعض التوصيفات الصوتية غير الدقيقة لمخرجي الواو المدية التي جعلها من حروف الشفتين وهو مخرج

(1) الفتوحات المكّية 4: 46.
(2) المصدر السابق 4: 47.
(3) سورة النحل: الآية: 40.
(4) الفتوحات المكّية 3: 497.

الواو الصحيحة (غير المدّية)، وجعله الكاف من آخر حروف الحلق، وهي من أقصى اللسان، وهو الذي ذكره فيما بعد بقوله (بين الحلق واللسان). غير أن هذا لا يقلّل من أهمية النص ومدى حضور المرجعية الصوتية فيه بوصفها موّجهًا لا يستغنى عنه في التحليل اللغوي.

وفي مناسبة أخرى يحاول توجيه حذف الواو، وتعليله بما يتلاءم ومذهبه الصوفي دونما إنكار للقول باجتماع الساكنين (صوتيًا)، والذي كان سببًا للحذف عند أهل اللغة. مع لحاظ أن التعليل الصوفي الذي يميل إليه لا يبتعد كثيرًا عن تحليل بنية الكلمة صوتيًّا، فيرى أنه لما (حكم العارض على الثابت بمساعدته عليه، فرَدَّه غيبًا بعدما كان شهادة، فإن السكون هو الحاكم من النون، وهو عَرَضٌ، لأن الأمر الإلهي عرض له فسكّنه، فوجد سكون الواو، فاستعان عليها بها، كما يستعين العبد بربه على ربِّه، فلما اجتمع ساكنان، وأرادت النون الاتصال بالكاف لسرعة نفوذ الأمر حتى يكون أقرب من لمح البصر كما أخبر، فزالت الواو من الوسط، فباشرت الكاف النون، فلو بقيت الواو لكان في الأمر بطءٌ، فإن الواو لا بدَّ أن تكون واو علة لأجل ضمّة الكاف، فلا يصل النفس إلى النون الساكنة بالأمر إلا بعد تحقق ظهور واو العلة، فيبطئ الأمر، وهي واو علة، فيكون الأمر عن علتين: الواو، والأمر الإلهي، وهو لا شريك له... فحذف الواو من كلمة الحضرة لا بدَّ منه، والسرعة لا بدَّ منها، وإنما زالت (أي الواو) لأمر عارض)[1].

والذي نلاحظه من خلال هذا النص في سبب حذف الواو غير التقاء الساكنين أمران: الأول: اجتماع علتين لتحقق الشيء الذي يريده الله سبحانه ـ وبحسب ابن عربي طبعًا ـ الأولى: الأمر الإلهي، والثانية: واو العلة. وهذا يستدعي شراكة في تحقق الفعل عن هاتين العلتين معًا وهو مما يخالف التنزيه للذات مما استدعى حذف العلة الأضعف (الواو)، وبقاء العلة الأقوى والأساس وهي (الأمر الإلهي). أما الأمر الثاني فله علاقة بتحليل بنية الكلمة صوتيًّا مستحضرًا ومستصحبًا معه السياق القرآني في فهم تحقق الأمر الإلهي الذي يستدعي سرعة في التحقق لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِٱلْبَصَرِ﴾[2]. فوجود الواو المدّية في الكلمة التي تمثّل تمظهر الأمر الإلهي لغويًّا بين الكاف والنون يستدعي بطئًا زمنيًّا حتى يُتمكن من نطقها بوصفها ساكنة مسبوقة بالضمّة التي هي من جنسها مما يؤدي إلى تأخر تحقق الأمر الإلهي المتمثّل بـ(فيكون) الذي هو

(1) الفتوحات المكّية 4: 47 ـ 48.
(2) سورة القمر: الآية: 50.

جواب الشرط ﴿إِذَآ أَرَدۡنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن﴾[1]، وهكذا رُدَّت الواو غيبًا بعدما كانت شهادة لتحقق سرعة إنفاذ الأمر الإلهي، لأن زمن النطق بها أطول من زمن النطق بالضمّة.

ولعلنا نستطيع أن نجد علاقة بين ما ذهب إليه تحليل ابن عربي، وما ذهب إليه الدرس الصوتي الحديث في تحليل مثل هذه البنيات ومعالجتها؛ إذ يرى بعض الأصواتيين المحدثين أن ظاهرة التقاء الساكنين لا وجود لها في اللغة[2]. وكل الذي حصل في مثل هذه البنية أن الحرف الصامت (الكاف) تلاه مصوت طويل (الواو المدّية) ثم جاء الصامت الآخر (النون) ليشكلا جميعًا مقطعًا مديدًا مكروهًا في العربية= كـُ ـُ ن. وللتخلص من ثقل النطق بهذا المقطع يقصر زمن النطق بالمصوت الطويل (الصائت) ليتحول إلى مصوت قصير (نصف صائت)، فيتحول المقطع المديد إلى طويل مغلق = كـُ ن. وهكذا (فالواو) الذي يحتاج زمنًا طويلًا نسبيًّا في النطق فيحصل عنه ثقل وكراهة في النطق قد قُصّر إلى الضمّة. وهذا عين ما قاله ابن عربي في حذف الواو حتى يكون وصول الكاف سريعًا إلى النون لتحقق السرعة في إنفاذ الأمر الإلهي.

ثانيًا: المَدّ:

يحاول ابن عربي مقاربة ظاهرة المدّ في اللغة العربية، وبيان معرفة الموجب لحدوثها، ليوظف ذلك في الحديث عن الإمداد الإلهي الذي هو سرُّ حياة الكون وديمومته، ويعقد في هذه المقاربة مقارنة بين العقل الذي هو السبب الأساس في حصول الإمداد الإلهي بوصفه أول ما خلق الله، وبين الهمزة التي هي موجب المدّ الصوتي تاليًا لها أو سابقًا عليها بوصفها أول الحروف مخرجًا. ليقدّم لنا من خلال ذلك قراءة صوفية للمعرفة بالله عز وجل.

فمن الناس مَنْ تقلب في نعم الله التي لا تحصى (المدد الإلهي) ولا علم له بالمنعم مَنْ هو على وجه التعيين، فهو بمثابة من كان الإمداد عنده متقدّمًا على العلم بالله، وهو مما حدا به إلى عدم حصول معرفة الله عنده، أو أنه لم يعرف الله، ومنهم مَنْ عرف هذه النعم وغيرها بمعرفته بالله سبحانه، وهو بمثابة مَنْ كان الإمداد متأخرًا عن العلم بالله، كما أن المدّ قد يكون قبل الموجب له أو بعده. يقول ابن عربي: (فأول ما خلق الله العقل أظهره في نَفَس الرحمن في العماء[3] في أول درجته التي هي في نَفَس الإنسان المخلوق على صورة الهمزة؛ فهي أول مبدع من حروف تنفس الإنسان، ولها

(1) سورة النحل: الآية: 40.
(2) ينظر: أبحاث في أصوات العربية 12 ـ 14، وتجاور الصوامت في العربية، قراءة أخرى: 22 ـ 32.
(3) يريد به عالم الذر

وجود وأحكام مثل ما للعقل... وكذلك المدّ الطبيعي بمنزلة العقل، مثل مد الألف من (قال) وشبهه، فهذا سارٍ في كل موجود، فإن له من الحق إمدادًا به بقاؤه، فما زاد على ما به بقاؤه وظهور عينه فلسبب آخر، ولما كان العقل أول موجود جعل سببًا لكل إمداد إلهي في الوجود، كذلك الهمزة في النفس الإنساني أو حيث الإمداد في الصوت سواء تأخرت أو تقدّمت، وتنتهي الزيادة في ذلك على المدّ الطبيعي إلى أربع مراتب، كل زيادة على قدر الأصل التي هي الألف الطبيعية في كل ممدود، مثال ذلك: أامن في قراءة أبي عمرو، وأاامن في قراءة ابن عامر والكسائي، وأااامن في قراءة عاصم، وأاااامَن في قراءة ورش وحمزة[1]، وكذلك جاء، وجاء، وجاااء، وجاااااء، على ما ذكرناه، فهذا الإمداد الإلهي قبل الموجب له وبعده هو بحسب المعرفة بالله، فمن لم يعرف الله بدليل العالم عليه كان الإمداد متقدّمًا على العلم بالله من حيث لا يعلم العبد، فهو يتقلب في نعمة الله ولا علم له بالمنعم مَنْ هو على التعيين، ومَنْ عرف العالم بالله كان الإمداد متأخرًا لأنه علم الله فرآه قبل إمداده، وإن كان علمه به من إمداده، ولكن ذلك هو المدّ الطبيعي، فالإمداد في النفس الرحماني إيجاد النعم على التضعيف بالزيادة منها ﴿وَٱللَّهُ يُضَٰعِفُ لِمَن يَشَآءُ﴾[2]، كما هو في النفس الإنساني مد الصوت طلبًا للوصول إلى الموجب أو خروجًا من عند الموجب بالإمداد الإلهي لعين الحرف المطلوب... كما يطلب الوصول إلى حرف الميم بالمدّ من أامَنَ، وإلى حرف الدال من آادم، فاعلم ذلك)[3]. وبهذا يعقد ابن عربي توازيًا بين العقل الذي هو السبب في حصول الإمداد الإلهي بمضاعفة النعم الإلهية، وبين الهمزة التي هي السبب في حصول المدّ، بمضاعفة الحرف الممدود حتى تستطيع الوصول إلى النطق بالهمزة ـ وكما أن المدّ قد يكون سابقًا للهمزة أو تاليًا لها، فكذلك الإمداد الإلهي؛ فقد يكون تاليًا لمعرفة الله، ولاحقًا لها، أو قد يكون الإمداد حاصلًا ومتحققًا ولكنه لم يكن سببًا للوصول إلى الله، فثمة من لم يعرف الله ولم يصل إليه على الرغم من حصول الإمداد الإلهي. وهو بذلك يبذل جهدًا كبيرًا في استغلال كل ممكنات اللغة، وجزيئات التحليل الصوتي ليصل إلى ما يريد من تأويل فكري صوفي.

(1) ينظر: النشر في القراءات العشر 1: 372. والتيسير في القراءات السبع: 30.
(2) سورة البقرة، الآية: 261.
(3) الفتوحات المكّية 4: 77.

المبحث الثاني

المقاربات الصرفية

لم يعد جديدًا القول بأن لبنية الكلمة الداخلية، وما يطرأ عليها من تغيرات زيادة أو نقصًا أثرًا واضحًا في تغير المعنى الذي يمكن أن تُمدّه الكلمات إلى المتلقي، ومن هنا تأتي أهمية الدراسة الصرفية بوصفها من مستويات التحليل اللغوي لأي نصّ؛ لأنها تساعد على الكشف عن عوامل القوة في الدلالة، أو الضعف، فالنص اللغوي ما هو إلا مجموعة من العلامات اللغوية التي تشترك مفردة، ومجتمعة في عملية التوصيل الدلالي. ومع كل ما قيل في أن الكلمات لا تحيا بمفردها، وإنما هي جزء من النظام اللغوي المنصهر في النظم إلا (إن الكلمة هي إحدى الوحدات الأساسية لعلم الدلالة)[1]، والتي لا يمكن تجاوز مدى ما يمكن أن تمثّله من خطورة في أي نصّ أو خطاب. فالتحليل الصرفي للنص اللغوي يكشف لنا عن معانٍ جديدة لها ارتباط بالتغيرات التي تعتري صيغ الكلمات فتحدث مثل هذه الجدّة في المعنى[2].

ومن هنا كان مهمًّا الوقوف على بعض المقاربات اللغوية التي لها علاقة بتغير بنية الكلمة، وما يتبع ذلك من تغير في المعنى في نصّ «الفتوحات المكّية» ومن ثم علاقة كل ذلك بالمعنى الذي يريد ابن عربي الوصول إليه من خلال مقارباته الصرفية هذه.

1 ـ الميزان الصرفي:

يفاجئنا ابن عربي في موضع من الفتوحات المكّية بالحديث عن أوزان الاسم في العربية، ليصل إلى أنها لا تتعدى اثني عشر وزنًا، قد لا يكون لبعضها مصداقًا في لغة العرب إذ يقول: (فأما أوزان الفعل في الأسماء فهي اثنا عشر وزنًا كل وزن يطلب ما لا يطلبه الآخر، وهي محصورة في هذا العدد. . . فمن ذلك في تسكين عين الفعل ثلاثة، وفي فتحه ثلاثة، وفي ضمّه ثلاثة وفي كسره ثلاثة، فالمجموع اثنا عشر، فالتسكين مثل: فَعْل

(1) علم الدلالة/ بالمر: 40، وينظر: علم الدلالة/ جون لاينز: 13 ـ 14.

(2) ينظر: أسس علم اللغة: 43.

كدَغْد، وفُعْل كقُفْل، وفِعْل كهِنْد، والمفتوح العين: فَعَل مثل جَمَل، وفُعَل مثل صُرَد، وفِعَل مثل عِنَب والمضموم العين: فَعُل مثل عَضُد، وفُعُل مثل عُنُق، وفِعُل لم يوجد له اسم على وزنه في اللسان وعلّله أهل هذا الشأن بأنهم استثقلوا الخروج من الكسر إلى الضمّ، ومبنى كلامهم على التخفيف... والمكسور العين: فَعِل مثل كَتِف، وفِعِل مثل إِبِل، ولم يوجد على وزن فُعِل سوى دُئِل، وهو اسم دويبة تعرفها العرب)[1]. وهو بحديثه هذا لا يختلف عن اللغويين الذين أقروا هذه الأوزان وأمثلتها[2].

ويتدرج الحديث عنده لينتقل إلى البحث عن السرّ في جعل حروف الميزان الصرفي على ثلاثة أحرف (ف ع ل)، ويوجّه ذلك بما يلائم مذهبه الصوفي مستعينًا بمخارج هذه الأصوات. فـ(الله أجرى في حكمته في خلقه أن لا تأخذ العرب من أوزان الكلام إلا هذه الأحرف الثلاثة: الفاء والعين واللام، ولها ثلاث مراتب في النشأة، وأخذوا من كل مرتبة حرفًا، أخذوا الفاء من حروف الشفتين عالم الملك والشهادة، وأخذوا العين من حروف الحلق، عالم الغيب والملكوت، وأخذوا اللام من الوسط، عالم البرزخ والجبروت، وهو من حروف اللسان الذي له العبارة والتصرف في الكلام)[3].

وثمة نقلة أخرى يجريها ابن عربي في حديثه عن كيفية وزن الكلمة إذا زادت حروفها على ثلاثة أحرف مميزًا في الزائد من الحروف بين الأصلي، والزائد؛ إذ لكلٍ عنده دلالة غير موجودة في الأخرى، ليرى أن (من تمام الحكمة أنه إذا كان في القابلات للتكوين مَنْ لا يقبله لحقيقة هو عليها إلا بزيادة درجات، وهو بين أصله وحقيقته، فإنه يكرر اللام من هذا الوزن إذا كانت حروف الوزن من الكلمة نفسها، ومن أصلها، مثل: جعفر، وزنه فعلل، فكرر واحدًا من أصل الأوزان لأن حروف الموزون كلها أصول. فإن كان الحرف في الكلمة زائدًا جئنا به على صورته ولم نعطه حرفًا من حروف الفعل[4]، فنقول في وزن مكسب: مَفعل. فالأصول أبدًا هي التي تراعى في الأشياء، وهي التي لها الآثار فيها. وقال بعضهم: إن الأصول على أعراقها تجري، يقول: على أصولها. فمن كان كريمًا فلا بُدَّ أن يؤثر فيه أصله، وإن ظهر عنه لؤم فهو أمرٌ عارض، يرجع إلى أصله ولا بدَّ في آخر الأمر. وكذلك اللئيم الأصل، وهذه مسألة قليل

(1) الفتوحات المكّية 2: 515.
(2) ينظر: شرح شافية ابن الحاجب 1: 35، والشافية في علم التصريف: 95.
(3) الفتوحات المكّية 2: 515.
(4) يريد حروف الميزان (ف ع ل).

مَنْ يتفطن لها)[1]. وعلى هذا فكل حرف زائد على الثلاثة وهو أصلي يُعطى لامًا أخرى في الوزن، وهي أصل في وزن الكلمة؛ فالكلمة ذات الحروف الأصلية تقابل عنده الجوهر غير القابل للتغير والتبدل، أما إذا كان الزائد على أصل الكلمة من حروف الزيادة، فيكرر في الميزان لأنه عرضٌ يمكن أن يزول. وهذه مقاربة رائعة تعطي أن الزيادة في الصفة إنما هي عرض زائل، وهي كحروف الزيادة التي ما إن تزول حتى تعود الكلمة إلى بنيتها الأصل.

2 ـ المجرد والمزيد:

لا ريب أن كل زيادة تحصل على بنية المفردة اللغوية وحروفها الأصلية، إنما تتبعها زيادة في معنى تلك الكلمة بما يُسهم في إغناء دلالة النص بشكل عام. ويلتفت ابن عربي لهذه المرجعية اللغوية الصرفية في توجيه المعنى في قوله تعالى: ﴿أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِۖ فَلْيَسْتَجِيبُواْ لِي﴾[2]، بالقول: (قدّم إجابته لنا إذا دعانا، وجعل الاستجابة من العبيد، لأنها أبلغ في الإجابة؛ فإنه لا مانع له من الإجابة سبحانه، فلا فائدة للتأكيد، وللإنسان موانع من الإجابة لما دعاه الله إليه؛ وهي الهوى والنفس والشيطان والدنيا، ولذلك أمر بالاستجابة، فإن الاستفعال أشدّ في المبالغة من الإفعال، وأين الاستخراج من الإخراج)[3].وهو هنا يفيد من دلالة زيادة السين والتاء على أصل الفعل (فليجيبوا) فقال: (فليستجيبوا). ففي زيادتهما دلالة على المبالغة في حصول الفعل والصعوبة في تحقّقه. ويرى ابن عربي أن في تقديم إجابة الله لنا قبل استجاباتنا له أمارة من أمارات اللطف الإلهي، والعناية الربانية[4]؛ ففي وعده بأنه يجيب الدعوة ترجية للعباد بالتوجه إليه وتجاوز ما يحول دون ذلك. وهذا التقديم قريب من تقديمه حبه لنا قبل حبنا له في قوله تعالى: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾[5]، فحبه لهم كان استدراجًا لحبهم إياه فيما بعد.

ولا يعدم الدارس مسائل أخرى للحديث عن بنية المجرد والمزيد من الأفعال، والخوض في تفاصيل دلالاتها تبعًا لذلك[6].

(1) الفتوحات المكّية 2: 516.
(2) سورة البقرة: الآية: 186.
(3) الفتوحات المكّية 1: 291.
(4) المصدر السابق والصفحة نفسها.
(5) سورة المائدة: الآية: 54.
(6) ينظر: الفتوحات المكّية 2: 508، الحديث عن (حصر، أحصر) في آيات الحج.

3 ـ اشتقاق اسم «الله»:

تستوقف قضية اشتقاق الاسم الكريم (الله)، أو جموده ابن عربي كثيرًا، وقد انقسم قبله أهل اللغة في ذلك على فريقين[1]؛ الأول يرى أنه علم مشتق، واختلفوا مِمَّ اشتُقَّ، والثاني، وهو الأقرب إلى القبول يرى أنه علم جامد غير مشتق؛ إذ (لو كان مشتقًا لكان معناه معنى كليًا لا يمنع نفس مفهومه من وقوع الشركة؛ لأن اللفظ المشتق لا يفيد إلا إنه شيءٌ ما مبهم حصل له ذلك المشتق منه، وهذا المفهوم لا يمنع من وقوع الشركة فيه بين كثيرين، وحيث أجمع العقلاء على أن قولنا (لا إله إلا الله) يوجب التوحيد المحض، علمنا أنه علم للذات، وأنها ليست من المشتقات)[2].

ويكاد ابن عربي يجزم بالقول بأنه جامد غير مشتق: (فهو الاسم الذي يُنعت، ولا يُنعت به، فجميع الأسماء نعته، وهو لا يكون نعتًا، ولهذا يتكلف فيه الاشتقاق، فهو اسم جامد علم موضوع للذات في عالم الكلمات والحروف، لم يَتَسمَّ به غيره جل وعلا، فعصمه عن الاشتراك)[3].

ولا يغلق ابن عربي الباب نهائيًا للقول بالاشتقاق في هذا الاسم الكريم مع أنه يؤكد في مناسبات أخرى ميله إلى القول بجموده وعدم القول بالاشتقاق فيه. ولذلك فيمكن أن يُشَمَّ رائحة الاشتقاق فيه. يقول في باب ما يُطلق على الذات، وما يكون اسمًا لصفاته سبحانه: (فلا أعرف بيد العالم من كتاب ولا سُنّة منها[4] شيئًا إلا الاسم الله في مذهب مَن لا يرى أنه مشتق من شيء، ثم إنه مع الاشتقاق الموجود فيه، هل هو مقصود للمسمى أو ليسَ بمقصود للمسمى، كما يسمي شخصًا بيزيد على طريق العلمية، وإن كان هو فعلًا من الزيادة، ولكن ما سميناه به لكونه يزيد وينمو في جسمه وعلمه، وإنما سميناه به لنعرفه، ونصيح به إذا أردناه، فمن الأسماء ما يكون على هذا الحد. فإذا قيلت على هذا الحد فهي أعلام كلها، وإذا قيلت على طريق المدح. . . فهي أسماء صفات على الحقيقة. . . وبهذا وردت الأسماء الإلهية في القرآن، ونعت بها كلها ذاته سبحانه وتعالى من طريق المعنى، وكلمة الله من طريق الوضع اللفظي، فالظاهر أن الاسم الله

(1) ينظر: الزينة في الكلمات العربية الإسلامية 2: 12 ـ 13، واشتقاق أسماء الله 26 ـ 36، وبصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز 1: 12 ـ 15. وقد أفاض الحديث في هذه الآراء ومناقشتها الباحث حسين عيدان في رسالته للماجستير العلم في القرآن الكريم: 16 ـ 23.

(2) بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز 1: 12 ـ 13.

(3) الفتوحات المكّية 3: 262، وينظر أيضًا 2: 67 ـ 68.

(4) يريد من الأسماء الإلهية.

للذات كالعلم، ما أريد به الاشتقاق، وإن كانت فيه رائحة الاشتقاق كما يراه علماء هذا الشأن من أصحاب العربية)[1].

والذي يفهم من كلام ابن عربي أن الأسماء الإلهية الحسنى على قسمين؛ منهما ما هو علم للذات المقدسة، وهو الاسم (الله)، ومنها ما هو أسماء للصفات الإلهية، وهي باقي الأسماء الحسنى. ورائده في ذلك التوجيه هو ما يمكن أن يتلمس من علاقة بين الاسم والمسمى من عدمه ولما نُعت بالأسماء الإلهية ذاته سبحانه كانت أسماء صفات، لأن المراد منها من معنى هو ما يمكن تلمسه عن طريق الاشتقاق، فبين الأسماء الحسنى (سوى الله) ومَنْ أطلقت عليه علاقة دلالية، ولما كان بعيدًا القول بوجود علاقة بين المسمى؛ وهو الذات المقدسة، والاسم (الله). كان الميل إلى القول بجمود هذا الاسم المبارك أقرب من القول باشتقاقه.

4 ـ جمع القلة:

يعمد ابن عربي إلى الإفادة من أقوال أهل اللغة بوجود أوزان خاصة تُستعمل لجمع القلة الذي هو أقل الجمع من ثلاثة إلى عشرة، فقد حاول بالاستعانة بذلك توجيه بعض القضايا بما يتلاءم مع ما يذهب إليه مذهبه الصوفي، جاعلًا من هذه القرينة اللغوية؛ ونعني جمع القلة عمادًا لما يرجحه من معنى وتأويل. وإن لم تكن القرائن الأخرى تؤيد هذا الذي يميل إليه. يقول ابن عربي في حديثه عن مراتب أهل النار مصدرًا القول بمقطوعة شعرية جاء فيها:

(بوزنِ أفعال قد جاء العذاب له ... بشرىً، وإن عُذِّبوا فيها بما حازوا

قولنا: بوزن أفعال: أريد قوله تعالى: ﴿لَّٰبِثِينَ فِيهَآ أَحۡقَابٗا﴾[2]، وهو من أوزان جمع القلة؛ فإن أوزان جمع القلة أربعة؛ أَفْعُل مثل: أَكْلُب، وأفعال مثل: أحقاب، وفِعلة مثل: فِتية، وأفعِلة مثل: أحمِرة)[3]. وبهذا التوجيه يفزع ابن عربي إلى ترجية رحمة الله سبحانه التي عمّت كل شيءٍ، ويرى أن الإخبار عن مدّة البقاء في جهنم بـ(أحقابًا) يتضمن بشارة إلهية لأهل النار بأن ثمة أملٍ في خروجهم منها، وإن كان بعد حين، وكل ذلك إنما تأتىّ له بتوظيف القول بورود (أحقاب) على صيغة جمع القلة وليس بصيغة جمع الكثرة، ومن هنا كان ديدنه كما المتصوفة جميعًا في حسن الظن بالله سبحانه،

(1) الفتوحات المكّية 3: 452.
(2) سورة النبأ: الآية: 23.
(3) الفتوحات المكّية 1: 454.

وعظيم رجائهم بسِعة رحمته يبحث عن قرينة تنتصر لما يؤمِّلونه ويذهبون إليه في ذلك. ولعلنا نؤشر هنا أن السياق القرآني في سورة النبأ، وفي المشهد الذي وردت فيه هذه الآية القرآنية لا يسعف المتأمل بهذه الدلالة، فالنص القرآني فيه من الوعيد والتهديد ما ينذر بحجم العذاب المنتظر وهَوْلِه قال تعالى: ﴿إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا ﴿21﴾ لِّلطَّٰغِينَ مَـَٔابًا ﴿22﴾ لَّٰبِثِينَ فِيهَآ أَحْقَابًا ﴿23﴾ لَّا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا ﴿24﴾ إِلَّا حَمِيمًا وَغَسَّاقًا ﴿25﴾ جَزَآءً وِفَاقًا ﴿26﴾ إِنَّهُمْ كَانُوا۟ لَا يَرْجُونَ حِسَابًا ﴿27﴾ وَكَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا كِذَّابًا ﴿28﴾ وَكُلَّ شَىْءٍ أَحْصَيْنَٰهُ كِتَٰبًا ﴿29﴾ فَذُوقُوا۟ فَلَن نَّزِيدَكُمْ إِلَّا عَذَابًا﴾[1]، ولكنه مع ذلك يهرع إلى هذه القرينة اللغوية من بين كل القرائن التي تذهب بالمعنى إلى غير ما ذهب إليه هو.

وفي قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾[2] يذهب ابن عربي إلى توجيه المعنى بالاعتماد على مجيء كلمة (الأبصار) على وزن (أفعال)، وهو من أوزان جمع القلة[3].

5 ـ صيغة المبالغة:

للبنية الدالة على المبالغة في العربية أوزان تحدث عنها أهل التصريف، والمتكلم يعمد إلى استعمال مثل هذه الصيغ إذا أراد المبالغة في المعنى الذي يريد إيصاله عبر استعمال مفردات اللغة، حيث لا يفي اسم الفاعل بالدلالة. وقد تمثّل ابن عربي هذه المرجعية الاشتقاقية في حديثه عن بعض المسائل التي وجد أهمية لمقاربتها من هذه الزاوية اللغوية. ففي حديثه عن معنى اسمه تعالى (الرزّاق) يصل إلى أن المعنى في هذا الاسم الدال على المبالغة في الرزق لكونه تعالى لا تحصى أنواع أرزاقه، مع القول بكثرتها كمًّا، ومع أننا قد لا نجد جديدًا فيما ذهب إليه في ذلك، إلا أننا نسجّل في هذا المقام عناية بمقولات أهل اللغة في هذا المعنى. يقول في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾[4]: (فجاء بالاسم الرزاق بهذه البنية للمبالغة؛ لاختلاف الأرزاق، وهي مع اختلافها وكثرتها منه لا من غيره، وأن المرزوقين مختلف قبولهم للأرْزاق، فما يتغذى به حيوان قد لا يصلح أن يكون لحيوان آخر؛ لأن المراد بتناول الرزق بقاء المرزوق، فإذا أكل ما فيه حتفه فما تغذّى به، وما هو رزق له وإن كان به قوام غيره، فلذلك تُسمّى ببنية المبالغة في ذلك)[5]. ويجد ابن عربي بعد ذلك متنفسًا للحديث عن

(1) سورة النبأ: الآيات: 21 ـ 30.
(2) سورة الأنعام: الآية: 103.
(3) ينظر: الفتوحات المكّية 7: 55.
(4) سورة الذاريات: الآية: 58.
(5) الفتوحات المكّية 4: 136.

أنواع الرزق الإلهي، فمنها ما هو حسي مادي، ومنها ما هو معنوي، ليجد في ذلك مساحة واسعة للحديث عمّا رزق به المتصوفة دون غيرهم من فهم ما يختبئ خلف هذا الاسم الكريم من دلالات كثيرة[1].

ويوجه ابن عربي تسمية الأرض بالذلول على المبالغة، بإقامة موازنة بين هذه الذلول، وبين الذل التي يتصف به عباد الله الصالحون مع ربهم؛ يقول: (قيل في الأرض ذلول ببنية المبالغة من الذلة؛ لأن الأذلاء يطئونها فهي أعظم في الذلة منهم، فمقام العبودية مقام الذلة والافتقار وليسَ بنعت إلهي. قال أبو يزيد البسطامي: وما وجد سببًا يتقرب به إلى الله إذ رأى كل نعت يتقرب به إلى الله للألوهية فيه مدخل، فلما عجز قال: يا ربِّ بماذا أتقرب إليك؟ قال الله له: بما جرت عادة الله مع أوليائه أن يخاطبهم به؛ تقرب إليَّ بما ليسَ لي: الذلة والافتقار)[2]، ويقول في مقام آخر: (أذل الأذلاء مَنْ وطئه الذليل، والعبيد أذلاء، وهم يطئون الأرض بالمشي عليها في مناكبها، فلهذا سمّاها ببنية المبالغة)[3]. وهنا نكتة يلتفت إليها ابن عربي، فالأرض إنما سُمِّيت ذلولًا تذكيرًا لعباد الله بذلهم وافتقارهم أمام الله سبحانه وتعالى، ومن هنا كانت السنة بإرغام الأنف في التراب في الصلاة تواضعًا وخشوعًا واستذكارًا لصغر حجم العبد وذله بين يدي ربه؛ لأن الأنفَ في عرف العرب محلُّ العِزَّة والكبرياء[4]. وبمثل هذا الشعور بالذل يندفع الكبر من النفس الإنسانية شيئًا فشيئًا حتى ترقى إلى مقام القرب؛ وتصل درجة العبودية.

6 ـ فعيل بمعنى فاعل ومفعول:

يقرّ أهل التصريف بأن بنية فعيل التي قد تأتي للمبالغة، أو صفة مشبهة قد تخرج عن الأصل فيها إلى معنى فاعل أو مفعول، وإن كانت بمعنى فاعل أوْلى وأكثر[5]. وينطلق صاحب «الفتوحات المكيّة» من هذا المقول في توجيه بعض البنيات اللغوية التي على وزن (فعيل) بواحدٍ من هذين المعنيين؛ (فاعل)، أو (مفعول)، أو بهما معًا. يقول في صفة مَن سُمِّي باسم من أسمائه سبحانه على وزن (فعيل): (فإن أطلق الله على ألْسِنَة الخلق عليه بأنه وليُّ الله، ورأى أن الله قد أطلق عليه اسمًا أطلقه تعالى على نفسه، فلا يسمعه ممن يسميه به إلا إنه بمعنى المفعول، لا بمعنى الفاعل، حتى يشم فيه رائحة العبودية، فإن بنية فعيل قد

(1) ينظر: الفتوحات المكّية 4: 136 ـ 138.

(2) المصدر السابق 3: 322.

(3) المصدر السابق 1: 509، وينظر 2: 542.

(4) ينظر: المصدر السابق 1: 509.

(5) ينظر: شرح شافية ابن الحاجب 2: 139، 142، 148.

تكون بمعنى الفاعل)[1]، فالفاعل الحقيقي في الوجود هو الله سبحانه وتعالى، وكل ما في الوجود منفعل عنه، وصادر عن إرادته، ومَنْ ظَنَّ أنه يمكن أن يكون فاعلًا على هذا المعنى فقد فَقَدَ صفة العبودية التي حرص أهل الطريق دائمًا على إدراكها، وقد لا تحصل إلا لقليل من عباد الله المكرمين.

وفي معنى اسمه تعالى (الحميد) يقول: (هو فعيل؛ فَعَمَّ اسم الفاعل بالدلالة الوصفية واسم المفعول، فهو الحامد والمحمود، وإليه ترجع عواقب الثناء كلها)[2]، وبمثل هذا المعنى وجّه قوله تعالى: ﴿صِرَٰطِ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡحَمِيدِ﴾[3]، بعد أن نصّ على أن الإنسان الكامل الذي يمثّله المتصوف المخلص هو ذلك الصراط[4].

وفي تأويل معنى «الرجيم» التي هي صفة للشيطان، يرى أنها يمكن أن تكون بمعنى المفعول، فيكون معناه: المرجوم؛ يعني بالشهب، وهي الأنوار المحرقة. قال تعالى: ﴿وَجَعَلۡنَٰهَا رُجُومٗا لِّلشَّيَٰطِينِ﴾[5]. ولما أمرنا بالاستعاذة من الشيطان الرجيم في القراءة في أثناء الصلاة، والصلاة نور، فرجمه الله بالأنوار التي في الصلاة، فكانت الصلاة مما تعطي بعدًا للعبد من الشيطان[6]، (وإن كان بمعنى الفاعل؛ فهو لما يَرجم به قلب العبد من الخواطر المذمومة واللمات السيئة والوسوسة... فوجب على المصلي أن يستعيذ بالله من الشيطان الرجيم بخالص من قلبه، يطلب بذلك عصمة ربه)[7].

وقد يحتمل معنى (الرجيم) المعنيين معًا، فهو في البداية بمعنى الفاعل الذي يرجم قلب المصلي بالوساوس والأوهام، فإذا استعان العبد بالله، واستعاذ بالله من الشيطان، كان مرجومًا بنور الصلاة وأسرارها.

7 ـ العلم المركب:

يتفق ابن عربي مع أهل التصريف في أن العلم يمكن أن يكون مركبًا تركيبًا مزجيًا مثل: بعلبك، ورامهرمز، ولكنه ينفرد عن أهل اللغة في هذا الباب بجعله (الواحد الأحد)، و(الرحمن الرحيم) علمين مركبين لله سبحانه وتعالى، وقد رُكّبا تركيبًا مزجيًا[8].

---

(1) الفتوحات المكّية 1: 348.
(2) المصدر السابق 3: 8.
(3) سورة سبأ: الآية: 6.
(4) ينظر: الفتوحات المكّية 6: 172.
(5) سورة الملك: الآية: 5.
(6) ينظر: الفتوحات المكّية 2: 66.
(7) المصدر السابق 2: 66 ـ 67.
(8) ينظر: المصدر السابق 3: 86، 241.

ولا يذكر ابن عربي تعليلًا لغويًا، أو مقولًا من مقولات أهل اللغة اعتمده للوصول إلى هذا القول، ويكتفي بالتصريح بأن الله سبحانه وتعالى قد أغفل الناس عن التسمية بهما اختصاصًا وتفردًا له بهما[1]؛ (لأن الاسم موضوع للدلالة وهي العلمية الدالة على عين الذات، لا من حيث نسبة ما يوصف به... وليس أخصّ في العلمية من الواحد الأحد لأنه اسم ذاتي له يعطيه هذا اللفظ بحكم المطابقة)[2]. ولعلنا لا نجد عند أهل اللغة، والذين كتبوا في الأسماء الإلهية الحسنى إشارة إلى هذا الذي ذهب إليه.

(1) ينظر: الفتوحات المكّية 3: 241.
(2) المصدر السابق 3: 86.

الفصل الثالث

المقاربات النحوية

- توطئة:
- المبحث الأول: أقسام الكلمة.
- المبحث الثاني: الإعراب والبناء.
- المبحث الثالث: الضمائر.
- المبحث الرابع: نواسخ الابتداء.
- المبحث الخامس: الحال .
- المبحث السادس: التوابع (البدل والنعت).
- المبحث السابع: النداء.
- المبحث الثامن: الاستفهام والشرط.

توطئة

يُعّد تحليل النصوص على مستوى التركيب، والبناء النحوي واحدًا من أكثر مستويات التحليل اللغوي خصوبةً ونجاعة، فجميع العلاقات التركيبية التي تنشأ بين مكونات أي نصّ لغوي إنما يتفحصها التحليل اللغوي التركيبي، كاشفًا عن مستويات أنساقها، وباحثًا عما يختبئ خلف هذه الأنساق المتعدّدة من معانٍ ودلالات، فالانتظام التركيبي الذي تتشكل بموجبه النصوص اللغوية هو الذي يثري هذه النصوص، ويلبسها ثوب النظم الذي ما كانت لتظهر من دونه، ومن هنا تُعدّ المعرفة بقواعد تركيب الجملة جزءًا لا يتجزأ من أدوات الكشف عن المعنى، وتحديد الدلالة، فمع ما تشكله العلامة اللغوية من أهمية في التحليل اللغوي، إلا إننا حينما نتحدث عن المستوى الدلالي العام لأي نصّ لغوي يجب أن نذهب إلى أبعد من ذلك لنضيف إليه عناية بالوقائع الكلامية؛ أي إلى النظام التركيبي الذي يكوّنه الخطاب عبر سلسلة من الملفوظات.

ولما كان الخطاب الصوفي في «الفتوحات المكّية» خطابًا تأويليًا غايته إعادة إنتاج نوع جديد من المعرفة والفهم لكثير من جزئيات النظام الإسلامي على مستوى العبادة والعقيدة والفكر، معتمدًا على إعادة قراءة النصوص المشكلة لهذا النظام من القرآن والسُّنة في ضوء سياقاتها اللغوية المختلفة؛ لفظية كانت أو غير لفظية، فقد عمد هذا الخطاب إلى محاولة إنتاج هذا الفهم الجديد من خلال إعمال كثير من الآليات المعرفية التأويلية، ولعل من أبرزها مقاربة هذه النصوص بكل جزئياتها اللغوية والاجتماعية والفلسفية والنفسية مقاربة لغوية نحوية تشترك مع غيرها في تحديد جزئيات هذا الحقل المعرفي واعتمادها، وتختلف معها جزئيًا، أو كليًا في الوصول إلى النتائج والغايات. وهو مما يذهب بالنص الصوفي إلى الابتعاد عن إنتاج المعرفة نفسها، والفهم نفسه، وكأن الوحي والشريعة قد حدّدت دلالاتهما نهائيًا. ومن هنا نجد أن نصّ «الفتوحات المكّية» ـ ومن خلال انفتاحه على كل جزئيات التحليل اللغوي لا ينظر إلى اللغة بوصفها نظامًا من العلاقات النحوية المجردة، بل بوصفها لغة مشبعة فكريًا، ومن هنا تتحول عنده كثير من الإحالات اللغوية النحوية وجزئيات تحليلها إلى فكر جديد، ورؤية جديدة

تنطلق من الفكر اللغوي وتفرعاته ولكنها تفارق هنا أو هناك ما وصل إليه الناظر في الفكر الإسلامي من زاوية فهم أخرى.

والذي يميّز تناول ابن عربي لبعض القضايا النحوية، وكيفية توظيفها في معالجة الأفكار التي يريد الاستدلال عليها نحويًا، أن هذه المقاربات النحوية لم تنتظم عنده في مبحث أو باب خاص، بل مثلت مرجعية من مرجعياته اللغوية المختلفة التي يستدعيها أنّى اقتضت الحاجة وسمح المقام، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى علينا أن نتهيأ لتقبّل كثير من الإسقاطات الفكرية الصوفية على جزئيات التحليل النحوي، لنجد كثيرًا من المصطلحات النحوية قد اقترنت بمصطلحات قَرَّت في المنظومة الصوفية، وأصبحت متداولة عندهم، وبذلك تنعكس رؤية ابن عربي لتصل إلى أدق المسائل المرتبطة ببناء العبارة وأبعادها النحوية، وأثرها الدلالي، وتصبح المسائل النحوية جزءًا من نظام الفهم الصوفي للوجود بشكل عام.

وإذا كانت بعض الدراسات اللسانية الحديثة تفترض أن يكون النحو ذا وقع نفسي، وترى ضرورة لربط اللسانيات بعلم النفس من خلال خريطة معرفية محدودة؛ لتصل في نهاية المطاف إلى وضع نحو يحاول وصف المعرفة اللغوية الباطنية لمتكلم اللغة[1]. فإننا نجد أن ابن عربي يحاول تفسير بعض الظواهر اللغوية، والمصطلحات النحوية تفسيرًا له علاقة بالتأمل النفسي والعاطفي والباطني الذي يشرع منه المتصوفة ـ بشكل عام ـ في كثير من الأحيان، بل ويعوّلون عليه كثيرًا فيما يذهبون إليه من تصورات وأفهام. وسنجد ذلك ماثلًا في حديثه عن توجيه بعض الظواهر النحوية، واستعمالاتها عنده.

ولما لم يكن تناول ابن عربي للمباحث التي لها علاقة بالتوجيه النحوي مرتبًا أو منتظمًا على وفق منهج واضح ـ كما مرّ قبل قليل ـ فإننا سنعمد في عرض مقارباته النحوية اعتمادًا على ترتيب أبواب الدرس النحوي الذي جرت عليه كتب المتأخرين من النحاة، وسنحاول جاهدين ردَّ المقولات النحوية التي وظفت في «الفتوحات المكّية» إلى مظانها من كتب النحو، أو إرجاع القضية النحوية إلى أصلها عند النحاة ولحاظ ما استجد عند ابن عربي من فهم أو تأويل هنا أو هناك.

---

(1) ينظر: اللسانيات واللغة العربية، نماذج تركيبية دلالية 1: 33، وشعرية النص الصوفي في الفتوحات المكّية: 100 ـ 101.

المبحث الأول

أقسام الكلمة

مرَّ في غير موضع من البحث الإشارة إلى عناية ابن عربي الفائقة بالكلمة التي تمثّل عنده سر الوجود في الكون الذي انبثق في الأصل عن كلمة هي (كُنْ)، وأن ما في الكون من مظاهر القدرة الإلهية إنما هي كلمات إلهية قد تكون ملفوظة كالألفاظ، أو غيرُ متلفظٍ بها كباقي الموجودات، وهنا يتركز الحديث عن أقسام الكلمة بحسب ما نظر إليها ابن عربي، وعلاقة ذلك بما ذهب إليه النحاة من قبل، وهذا لا يقتضي ـ بطبيعة الحال ـ تطابقًا في الرؤية بين ما رآه ابن عربي وما ذهب إليه النحاة على الرغم من وجود مشتركات واضحة في تقسيم الكلمة بما له علاقة بالوظيفة التي تؤديها، أو اقترانها بالزمن من عدمه. ولعل جوهر الاختلاف في تعدّد أنماط الكلمة عنده إنما مردّه إلى إثبات افتقار الجميع بعضه إلى بعض، وإثبات الغنى المطلق لله سبحانه وتعالى. فأقسام الكلمة قد لا يستغني بعضها عن الآخر حتى يمكن تركيب الكلام المفيد من تراصّها داخل سياقٍ ما، وهذه الحاجة إلى الترابط تثبت ـ عنده ـ فقر الجميع. يقول ابن عربي: (إن جوامع الكلم في عالم الحروف ثلاثة؛ ذات غنية، قائمة بنفسها، وذات فقيرة إلى هذه الغنية، غير قائمة بنفسها، ولكن يرجع منها إلى الذات الغنية وصف تتّصف به، يطلبها بذاته، فإنه ليس لها في ذاتها هذا الوصف إلا بمصاحبة هذه الذات لها، فقد صحّ أيضًا من وجهٍ الفقر للذات الغنية القائمة بنفسها كما صحّ للأخرى، وذات ثالثة رابطة بين ذاتين غنيتين، أو ذاتين فقيرتين، أو ذات فقيرة وذات غنّية، وهذه الذات الرابطة فقيرة لوجود هاتين الذاتين ولا بدَّ: فقد قام الفقر بجميع الذوات من حيث افتقار بعضها إلى بعض، وإن اختلفت الوجوه، حتى لا يصحّ الغنى على الإطلاق إلّا لله تعالى الغني الحميد من حيث ذاته)[1].

وقبل الشروع في تفصيل ما ذهب إليه ابن عربي في تقسيم الكلمة نرى أنه لا بدَّ من الإشارة إلى هذه القضية في الدرس النحوي، فمع اختلاف الرؤية التي نظر إليها غير فريق

(1) الفتوحات المكّية 1: 134.

إلى هذه المسألة فإننا نرى أنهم اتفقوا، أو كادوا يجمعون على أن للكلمة أقسامًا ثلاثة؛ هي الاسم والفعل والحرف، ولعل المُتكأ الذي تعكّز عليه النحاة في هذا التقسيم هو دلالة الكلمة على معنى من جهة، واقترانها بزمان من جهة أخرى، فما حصل له الشرط الأول كان هو الاسم، وما جمع الشرطين كان هو الفعل، وما فقدهما معًا كان هو الحرف.

ولعل هذا التقسيم الذي ذهب إليه النحاة لم يكن لينهي الجدل في المسألة، فقد انفتحت دائرة الخلاف بين النحاة أنفسهم من جهة[1]. وبينهم وبين ما وصل إليه الأصوليون من جهة أخرى، فقد كثر الحديث عن مدى دلالة الفعل على الزمن، وعلى حقيقة تقسيم الفعل على ثلاثة أقسام وارتباط هذا التقسيم بالدلالة الزمنية[2]. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فقد وجدوا أن بعض ما صُنِّفَ عندهم تحت دائرة الاسم لا يخلو من دلالة على الزمان، كاسم الفاعل الذي قد يكون دالًّا على الزمان الماضي إذا أضيف إلى معموله، أو على الاستقبال إذا كان له عمل في ما يليه. وقد التفت الكوفيون إلى ذلك، مما دعاهم إلى جعل (اسم الفاعل) من أقسام الفعل، وأطلقوا عليه اصطلاح «الفعل الدائم»[3]. أما الإشكالية التي يمكن أن تسجّل على الاسم فهي جمعه المشتقات وغيرها تحت هذا المسمى (الاسم)، إذ لا يمكن التسوية بين كلمة: «زيد» مثلًا و«ضارب»، أو «الضرب»، أو «مضروب» تحت عنوان الاسمية بحجة دلالة كلٍ منها على معنى من دون الاقتران بزمان، ففي كل واحدة من هذه الكلمات من الدلالة ما لا يتحقق في الأخرى؛ أعني بين الأسماء المخلصة للاسمية، والمشتقات، وسيأتي تفصيل بعضٍ من ذلك.

ويبدو أن بعض النحاة كانوا تنبّهوا على هذه الإشكالية، ولكنهم لم يقدّموا لذلك حلولًا مقنعة مرضية، بل اكتفوا بتقسيم الاسم على ما دلّ على شخص، أو ما لم يكن دالًّا على شخص. يقول ابن السرّاج: (الاسم ما دلّ على معنى مفرد، وذلك المعنى يكون شخصًا، وغير شخص، فالشخص نحو رجل وفرس وحجر وبلد وعمر وبكر، وأما ما كان غير شخص فنحو الضرب، والأكل، والظن، والعلم، واليوم والليلة والساعة)[4]، وكل ما كان يدور في ذهنه ويشكل عنده نقطة ارتكاز هو عدم دلالة الاسم

---

(1) ينظر: في النحو العربي، نقد وتوجيه: 122 ـ 131، ونظرية المعنى في الدراسات النحوية 179 ـ 181.
(2) ينظر: البحث النحوي عند الأصوليين: 150 وما بعدها، ورأي في تقسيم الكلمة/ بحث: 109 ـ 111، وتطور دراسة الجملة العربية بين النحويين والأصوليين: 33 ـ 35.
(3) ينظر: معاني القرآن 2: 202، وفي النحو العربي نقد وتوجيه: 125.
(4) الأصول في النحو 1: 36.

على المعنى والزمان معًا كما الفعل، فيقول: (وإنما قلت ما دلّ على معنى مفرد لأفرق بينه وبين الفعل إذا كان الفعل يدلّ على معنى وزمان... فإن قلت إن في الأسماء مثل: اليوم والليلة والساعة، وهذه أزمنة، فما الفرق بينها وبين الفعل؟ قلنا: الفرق أن الفعل ليس هو زمانًا فقط كما أن اليوم زمان فقط... الفعل ما دلّ على معنى وزمان)[1]، هذا هو جوهر القضية عندهم، أما الفرق بين دلالة بعض المشتقات، وباقي الأسماء، فهو مما لم يسجّل عند النحاة حضورًا في التقسيم، فشمل مصطلح «الاسم» الجميع.

ويبدو أن هذه الإشكاليات لم تكن بغائبة عن ابن عربي في تقسيمه للكلمة، إذ راح يكشف لنا عن تقسيم جديد لها على ذات وحدث ورابطة متخلصًا في هذا التقسيم من بعض ما وقع فيه النحاة في هذه المسألة. يقول ابن عربي: (الكلم محصور في ثلاث حقائق: ذات، وحدث، ورابطة، وهذه الثلاثة هي جوامع الكلم... وإن شئت أن تقيس على ما ذكرناه فانظر في كلام النحويين، وتقسيم الكلم إلى اسم وفعل وحرف، فالاسم عندهم هو الذات عندنا، والفعل عندهم هو الحدث عندنا، والحرف عندهم هو الرابطة عندنا)[2]. هذا في القضية على عمومها، ثم يستدرك مفصلًا الفرق بين «الذات» وبين ما يوازيها عند النحاة؛ «الاسم» وبين «الحدث» و«الفعل» ليصل إلى رؤية تبدو أقل اضطرابًا مما هي عليه عند النحاة (فبعض الأحداث عندهم، بل كلها أسماء: كالقيام، والقعود، والضرب، وجعلوا الفعل كل كلمة مقيدة بزمان معين، ونحن إنما قصدنا بالكلمات التي ذكرناها الجري على الحقائق بما هي عليه، فجعلنا «القيام» و«قام» و«يقوم» و«قم» حدثًا، وفصّلنا بينهم بالزمان المبهم والمعين)[3]. وهنا مسألة غاية في الدقة، والأهمية فالمدار عند ابن عربي في وضع هذه الكلمة هنا أو هناك دلالتها على الحدث من عدمه، وهذا هو المعيار الأساس عنده، فبعض المشتقات التي تحمل الدلالة على الحدث كالضرب، وقائم، ومبعوث ورزّاق قد جمعت مع الفعل صاحب الدلالة الصريحة على الحدث في قسم واحد أطلق عليه «الحدث»، أما القسم الآخر من المشتقات، الذي لا يحمل معه دلالة على الحدث نحو: حسن وطويل وقصير، فلحق بباقي الأسماء المخلصة الدلالة على الاسمية وكانوا جميعًا تحت اصطلاح «الذات».

أما المعيار الثاني الذي اعتمده النحاة في جعل الكلمة اسمًا أو فعلًا وهو اقترانها بالزمان من عدمه فلم يكن غائبًا عن ذهن ابن عربي أيضًا ولكنه كان يرى أن كل كلمة

(1) الفتوحات المكّية 1: 36 ـ 38.
(2) المصدر السابق 1: 134 ـ 135.
(3) المصدر السابق 1: 135.

دالّة على الحدث إنما تحمل في طيّاتها دلالة على الزمن، سواءً كان الزمن معينًا تنهض به القرائن؛ لفظية أو إعرابية، أو مبهمًا لا تؤيده قرينة، ولا يضبطه ضابط، وبذلك فما كان (حدثًا) يحمل الدلالة على الزمن، وإن كان الزمان عائمًا وغير محدّد ولعلّ هذا الرأي الذي ذهب إليه في تقسيم الكلمة لا يبتعد عن الوجاهة في الرأي وامتلاك مقومات القبول أكثر من غيره، إذ لا نعدم اطرادًا في هذا التقسيم، وطردًا لكثير من الإشكاليات التي صاحبت ما ذهب إليه النحاة من تقسيم. أما في الحرف فلم يكن له مع النحاة اختلاف إلا في المصطلح، وربما كان ما ذهب إليه في تسميته الحرف «بالرابطة» لا يخلو من وجاهة ورجحان أيضًا.

ويحاول ابن عربي بعد ذلك أن يحتج لما ذهب إليه بما ذكره الزجاجي في حديثه عن المصدر، ودلالته على الحدث، واشتقاق الفعل منه، ودلالته على الزمن المجهول المبهم، يقول ابن عربي: (وقد تفطن لذلك الزجاجي فقال: والحدث الذي هو القيام مثلًا هو المصدر، يريد بذلك هو الذي صدر من المحدث وهم اسم الفعل، يريد أن القيام؛ هذه الكلمة اسم لهذه الحركة المخصوصة من هذا المتحرك الذي بها سُمّي قائمًا، فتلك الهيئة التي سُمّيت قيامًا بالنظر إلى حال وجودها، وقام بالنظر إلى حال انقضائها وعدمها، ويقوم وقُم بالنظر إلى توّهم وقوعها، ولا توجد أبدًا إلا في متحرك، فهي غير قائمة بنفسها. ثم قال: والفعل؛ يريد لفظة قام ويقوم، لا نفس الفعل الصادر من المتحرك القائم مثلًا، مشتق منه... يعني: قام ويقوم من القيام؛ لأن النكرة عنده قبل المعرفة، والمبهم نكرة، والمختص معرفة، والقيام مجهول الزمان، وقام مختص الزمان)[1]. ولعلنا نجد في مؤلّفات الزجاجي ما يشير إلى هذا الذي نُسِبَ إليه[2].

وقد كان ابن جني أكثر صراحة في ذلك؛ إذ يرى أن المصدر (اسم دَلَّ على حدثٍ وزمان مجهول)[3]، وهو المعنى الذي يريده ابن عربي، فالمصدر وبعض المشتقات ـ عنده ـ جزء مما يقع تحت اصطلاح «الحدث» الذي تُميزه دلالته على الحدث، واقترانه بزمان معين أو مجهول مبهم، فالمشتقات التي تحمل الدلالة على الحدث لا بدَّ من أنها تدلّ على الزمان، وقد يكون معيَّنًا إذا صاحب المشتق قرينة لفظية أو إعرابية، وإلا فسيكون الزمان الذي يدلّ عليه المشتق مجهولًا وغير مقيد.

ولم يسجّل ابن عربي اهتمامًا بقضية اشتقاق المصدر من الفعل أو العكس، ولذلك

---

(1) الفتوحات المكّية 1: 135.

(2) ينظر: الإيضاح في علل النحو 56 ـ 57، والجمل: 17.

(3) اللمع في العربية: 48.

نراه يكتفي بالإحالة على ما ذهب إليه الزجاجي في المسألة في ترجيح رأي البصريين في أن الفعل مشتق من المصدر، وأن المصدر هو الأصل، والفعل مشتق منه[1]، مع أنه يسجّل اعتراضًا على ما ذهب إليه النحاة في مسألة سبق النكرة على المعرفة ومع رجاحة هذا الرأي و مقبوليته، (فالمعرفة أسبق من النكرة عند المحققين، وإن كان لهؤلاء[2] وجه، ولكن هذا أليق)[3].

ويبدو أن الفكرة المركزية التي آمن بها ابن عربي في أن الكون بجميع موجوداته إنما هو مظهر من مظاهر وجود الله سبحانه، وأنه سبحانه أصل الموجودات هي التي ذهبت به إلى القول بأن المعرفة أسبق من النكرة، أو أنها الأصل، إذ لا يمكن أن يكون اسمُ «الله» سبحانه وتعالى، وهو أصل الوجود ومبدعه نكرةً. فـ(الله) الذي هو كلمة سرّ الوجود، والأصل في وجود جميع الممكنات في الكون، والتي هي كلمات ـ عند ابن عربي ـ لا يصحّ إلا أن يكون معرفةً.

---

(1) ينظر: الفتوحات المكّية 1: 135.

(2) يريد بهم النحاة.

(3) الفتوحات المكّية 1:135.

المبحث الثاني

الإعراب والبناء

لقد امتدت عناية ابن عربي بالجزئيات اللغوية واعتمادها مرجعية بارزة في التأويل الصوفي عنده إلى الحديث عن ظاهرتي الإعراب والبناء وتقسيم الكلام على وفق هذين المعيارين على مُعرب ومبني. وقد انقسمت جهود ابن عربي في هذا الباب على ثلاثة أقسام، تحدث في الأول منها عن مفهومي الإعراب والبناء في الاصطلاح في اللغة العربية، وإيجاد علاقة بين مدلوليهما في الدرس النحوي، وبين بعض المفاهيم والاصطلاحات الصوفية، وفي القسم الثاني أخذ بالحديث عن تفسير ظاهرة الإعراب والبحث في السبب الذي جُعِل من أجله الكلام معربًا، أما القسم الثالث فقد خصّصه للحديث عن علامات الإعراب بشقيها؛ الحركات والحروف، والعلاقة بينهما بوصفهما علامات للإعراب.

أما في الحديث عن دلالة مصطلحي الإعراب والبناء، فنجده يقسم الألفاظ في ذلك على (قسمين: معرب ومبني، فما تغيّر آخره بدخول العوامل سُميَّ معربًا، والإعراب التغير، يقال: أعربت معدة الرجل إذا تغيّرت، وقد تغيّر هذا الاسم من حال إلى حال، هذا بعض وجوه اشتقاقه من كونه سُمِّي معربًا، والمبني هو كل اسم لفعل كان أو لغير فعل ثبت على صفة واحده لفظه، ولم يؤثر فيه دخول العوامل التي تحدث التغيير في المعرب عليه؛ فسُمِّي مبنيًا من البناء لثبوته وعدم قبوله للتغيير)[1]. وواضح هنا أنه يريد أن يمدّ جسورًا دلالية بين المصطلح النحوي، ومعناه في لغة العرب، فالإعراب جاء من التغيير، والبناء جاء من الثبات، وهو بذلك لم يبتعد عما ذهب إليه النحاة من قبل في معنى هذه المصطلحات[2].

ولا يدع ابن عربي هذه المناسبة تفوت من دون أن يسجّل إفاضاته الصوفية عليها، فهذه المصطلحات تحيل في إشاراتها الرمزية على علاقة الذات الإلهية

(1) الفتوحات المكّية 4: 334.
(2) ينظر مثلًا: الخصائص 1: 36 ـ 37.

بصفاتها، فالبناء يرمز إلى الذات الإلهية لما لها من سمة الثبوت وعدم التغير، والإعراب يرمز إلى حقائق الألوهية وتجلياتها المتعدّدة المتغيرة في العالم، فالبناء يوازي الذات، والإعراب يوازي الصفات؛ والبناء (له باب الصفة الثبوتية للإله من كونه ذاتًا ومن ثبوت نسبة الألوهية إليه دائمًا، والمعرب له باب المعارف الإلهية؛ من قوله: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾[1])[2].

ويتدرج حضور المعرفة الصوفية وإسقاطها على فهم المصطلح النحوي ليصل إلى ربط مصطلحي الإعراب والبناء بمصطلحين صوفيين بارزين هما التلوين والتمكين، ومن خلال هذا الربط نجد أن بعض الاصطلاحات النحوية الأخرى ذات العلاقة بالموضوع قد تهزهزت دلالتها النحوية وأصبحت تدلّ على غير ما كانت تدلّ عليه نحويًا، وذلك من خلال الحديث عن دلالتها صوفيًا، وربط هذه الدلالة الصوفية بالمعنى اللغوي لمفهومي الإعراب والبناء.

يقول أهل التصوف في دلالتي التلوين، والتمكين[3]: التلوين صفة أرباب الأحوال، والتمكين صفة أهل الحقائق، فما دام العبد في الطريق فهو صاحب تلوين، لأنه يرتقي من حالٍ إلى حال، ومن وصف إلى آخر، وصاحب التلوين في زيادة دائمًا، وصاحب التمكين وصل ثم اتصل، فالتلوين هو مقام الطلب والفحص عن طريق الاستقامة، والتمكين هو مقام الاستقامة وإنما سُمِّي أرباب التلوين بذلك لتلوّنهم وتبدل صفاتهم البشرية في طريق الترقي والوصول إلى الله، فهم لا يدومون على حالٍ أبدًا، بخلاف أهل التمكين الذين هم ثابتون على ما وصلوا إليه.

وتأسيسًا على هذا الفهم الصوفي قسم ابن عربي الألفاظ إلى قسمين؛ متلونة ومتمكنة؛ إذ يقول: (والمتحركات على قسمين: متمكن ومتلون، فالمتلون كل متحرك تحرك بجميع الحركات أو ببعضها، فالمتحرك بجميعها كالدال من زيد، والمتحرك ببعضها كالأسماء التي لا تنصرف في حال كونها لا تتصرف، فإنها قد تنصرف في التنكير والإضافة، كالدال من أحمد. والمتمكن كل متحرك ثبت على حركة واحدة، ولم ينتقل عنها كالأسماء المبنية، مثل هؤلاء، وحذام، وكحروف الأسماء المعربة التي هي قبل حروف الإعراب منها، كالزاي والياء من زيد

(1) سورة الرحمن: الآية: 29.
(2) الفتوحات المكّية 4: 334.
(3) ينظر: اللمع في التصوف: 443، والرسالة القشيرية 1: 189، وموسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي 199ـ 202.

وشبهه)[1]. وهكذا توازي الكلمات المعربة (المتمكنة) في اصطلاح النحاة بشقيها (الأمكن وغير الأمكن) أرباب التلوين من أصحاب الأحوال الذين تتغير أحوالهم من حالٍ إلى أخرى، أما المبنية (غير المتمكنة) عند النحاة فتوازي أصحاب التمكين الذين وصلوا وثبتوا على الصراط، فهم أهل الحقائق. والملاحظ في هذا كله أننا نرى أن المصطلح النحوي الذي يطلق على الأسماء المعربة عند النحاة (المتمكن) قد انتقل إلى المبني من الألفاظ (صوفيًّا)، فالمتمكن عندهم هو المبني وليسَ المعرب. وتجدر الإشارة إلى هذا الذي يقول به ابن عربي كان سبقه إليه أبو القاسم القشيري في كتابٍ له اختص بعقد المقارنة أو التوازي بين المصطلح النحوي، والفهم الصوفي له إذ يقول: (المعرب هو المتغير من أصحاب التلوين، والمبني ما كان مستقيمًا في حاله لا يتغير، وهم أصحاب التمكين)[2].

وإذا تجاوزنا هذه المسألة إلى غيرها فإننا نجد ابن عربي يتحدث عن قضية الإعراب، والبحث عن أسباب وجوده في اللغة العربية. ونحن نعلم أن الدرس النحوي القديم قد اختلف في تفسير الظاهرة، حتى وصَلنا في ذلك ثلاثة آراء؛ الأول يرى أن الإعراب أثر يحدثه العامل في الكلمات، وقد مال إلى هذا الرأي الأوائل من النحاة[3]. والرأي الثاني هو المنسوب لقطرب (ت206 هـ) ويرى أن العرب إنما أعربت كلامها لحصول الإدراج في الكلام، إذ لو وقفوا على كل كلمة عند سكونها لكان ذلك يلزم التباطؤ، فلما أرادوا أن يتصل الكلام بعضه ببعض وأمكنهم التحريك جعلوا التحريك بدلًا من الإسكان ليعتدل الكلام[4]، وهو مما سُمِّي فيما بعد بالتوجيه الصوتي لظاهرة الإعراب، والرأي الثالث هو الذي ربط ظاهرة الإعراب بالجانب الدلالي المتوخى من التركيب، وقد تبنى فكرته الأساس أبو القاسم الزجاجي (ت337 هـ)، وتابعه فيه ابن جني[5]. واعتمده المحدثون فيما بعد في تفسير الظاهرة[6]. يقول الزجاجي: (إنَّ الأسماء لما كانت تعتورها المعاني فتكون فاعلة ومفعولة ومضافًا إليها، ولم تكن في صورتها وأبنيتها أدلة على هذه المعاني، بل كانت مشتركة، جعلت حركات الإعراب فيها تُنبئ عن هذه المعاني)[7].

---

(1) الفتوحات المكّية 1: 135.
(2) نحو القلوب الصغير: 130.
(3) ينظر: الكتاب 1: 3، وأسرار العربية 1: 44.
(4) ينظر: الإيضاح في علل النحو: 70 ـ 71.
(5) ينظر: الخصائص 1: 36.
(6) ينظر: إحياء النحو/ مقدمة الكتاب، وفي النحو العربي نقد وتوجيه: 72، وقضايا نحوية: 79.
(7) الإيضاح في علل النحو: 69.

وإذا عدنا إلى ابن عربي فإننا نجده يحيل على هذه الآراء الثلاثة جميعًا من دون ترجيح لأحدها على الآخر، ولكن المتأمل يمكن أن يرصد ميلًا منه إلى القول بالعلاقة بين العلامة الإعرابية والمعنى التركيبي.

وأول ما يطالعنا به ابن عربي في توجيه ظاهرة الإعراب التلميح إلى القول بالتوجيه الصوتي للظاهرة فـ(أصل الحروف كلها التمكين وهو البناء... والحروف متمكنة في مقامها لا تختل ثابتة مبنية كلها، ساكتة في حالها، فأراد اللافظ أن يوصل إلى السامع ما في نفسه، فافتقر إلى التلوين، فحرّك الفلك الذي عنه توجد الحركات... فافتقر المتكلم إلى التلوين ليبلغ إلى مقصده، فوجد عالم الحروف والحركات قابلًا لما يريده منها)[1]. والنص واضح الإحالة على ما ذهب إليه قطرب من قبل، فالانتقال من التمكين الذي يوازي البناء، وأصل علاماته السكون إلى التلوين الذي يوازي الإعراب، وتغيّر الحركة، وحاجة المتكلم إلى وصل كلامه بعضه ببعض هو الذي ألجأه إلى الإعراب.

وغير ذلك فيمكن القول بأن النص يشير إلى مسألة توجيه الإعراب دلاليًا، فحاجة المتكلم إلى إيصال ما في نفسه من معانٍ متعدّدة هو الذي دعا إلى تغيير أواخر الكلمات إيذانًا بتنوع المعاني، فإعطاء كل حركة معنىً من المعاني التركيبية المختلفة مما يسهم في عملية التوصيل الدلالي للتراكيب اللغوية، التي يكون الإعراب أحد أعمدتها الأساسية. فالحركة الإعرابية ـ في نهاية المطاف ـ ما هي إلا دال على معنىً من المعاني التركيبية، تساندها في ذلك بعض قرائن التركيب، كالرتبة النحوية، والتذكير والتأنيث، والإتباع، وسياق الحال والمقام، ليكون الإعراب على وفق كل هذه القرائن الإبانة عن المعاني، بحسب تعبير ابن جني[2].

والوقوف على نصّ آخر من نصوص «الفتوحات المكّية» يكشف عن الوجهين الآخرين في توجيه ظاهرة الإعراب؛ وهما القول بأنه أثر يتركه العامل من جهة، وعلاقته بالمعاني النحوية كالفاعلية والمفعولية من جهة أخرى. (فالحرف إذا قامت به حقيقة الفاعلية فذلك يكون بتفريغ الفعل على البنية المخصوصة في اللسان، فتقول: قال اللهُ، وإذا قامت به حقيقة تطلبه يُسمّى عندها منصوبًا بالفعل، أو مفعولًا، قُل كيف شئت... فتقول: دعوتُ اللهَ، فنصبت حرف الهاء، وقد كانت مرفوعة، فعلمنا بالحركات أن الحقائق قد اختلفت)[3]. وتبدو إشارات النص واضحة إلى أثر الفعل (العامل) في

(1) الفتوحات المكّية 1: 136.
(2) ينظر: الخصائص 1: 36.
(3) الفتوحات المكّية 1: 137.

الكلمة، وكيفية تغير حركاتها، وكذلك علاقة تغير الحركة بمعنى الفاعلية أو المفعولية بما لا يحتاج إلى كثير من تفصيل.

ولعل ابن عربي قد ذهب في هذا المنحى بعيدًا فوصل إلى أكثر مما وصل إليه النحاة في المبالغة بعلاقة الحركة الإعرابية بالمعنى؛ فهو يرى أن الكلمة التي تحتل مقام الفاعل ليست هي ذاتها التي احتلت مقام المفعول به، ولم تتغير منها حركة الإعراب فحسب، بل ينصّ على أن الكلمة تختلف جذريًا وإن اتحد لفظها، فمعناها بالفاعلية هو غير معناها في غيره من المفعولية أو الإضافة، ولذلك لم تتغير حركة الحرف، أو الحرف الأخير من الكلمة فقط، بل تغيّرت الكلمة كلها، فكلمة (زيد) التي تكون فاعلًا ليست هي كلمة (زيد) التي تكون مفعولًا، وهكذا. يقول ابن عربي: (ومَنْ تخيّلَ أن «دال» الفاعل هو «دال» المفعول أو «دال» المجرور فقد خلط، واعتقد أن الكلمة الأولى هي عين الثانية لا مثلها، ومن اعتقد هذا في الوجود فقد بعد عن الصواب)[1].

والمسألة الثالثة التي تحدث عنها ابن عربي في هذا المجال هي علامات الإعراب بشقيها (الحركات والحروف)، وكنا قد ألمحنا في الفصل السابق إلى العلاقة بين الحركة والحرف بوصفهما علامتين إعرابيتين بما له علاقة بالوجهة الصوتية، ويأتي الحديث هنا لتقصي ما في المسألة من علاقة بالجانب النحوي.

وقد سبقت الإشارة إلى قول ابن عربي بأن الحركات إنما هي أبعاض حروف المدّ، واقتباسه مقولات أهل اللغة في ذلك، وهو يصرّح في هذا المقام بمصطلح (الحروف الصغار)، ويريد بها حركات الإعراب، مستعيرًا بذلك اصطلاح ابن جني في المسألة[2]. جاء في الفتوحات المكّية: (اعلم أن المراد بالحروف الصغار الحركات الثلاث وهي الضمة والفتحة والكسرة، ولهذه الحروف حالان: حال إشباع وحال غير إشباع، فإذا اتصف واحد منها بالإشباع كان علة لوجود معلولٍ يناسبه، فإذا أُشبعت الضمة كان عنها الواو المعلولة، وإن كانت فتحة كان عنها الألف، وإن كانت كسرة كان عنها الياء المعلولة. . . فهذه تُسمّى حروف العلة، أي وجدت معلولة عن هذه العلل، فخرجت على صورة عللها في الحكم فأعربت بها الكلمات، كما أعربت بعللها، فتقول: زيدٌ أخوك، تكون الواو علامة الرفع في «أخوك»، وكذلك في النصب في رأيتُ زيدًا أخاكَ، وفي الخفض مررت بزيد أخيكَ، وكذلك رأيتُ أخاك زيدًا، الفتحة في زيد

(1) الفتوحات المكّية 1: 136.
(2) ينظر: الخصائص 2: 315، وسرّ صناعة الإعراب 1: 17.

علامة النصب، والألف في «أخاك» المتولدة في فتحة الخاء علامة النصب، وكذلك: مررت بأخيكَ زيدٍ، فالكسرة في زيد علامة الخفض، والياء في «أخيك» علامة الخفض)[1]، وعلى هذا فالواو هو الضمة الطويلة، والألف هو الفتحة الطويلة، والياء هي الكسرة الطويلة.

وهذا الذي ذهب إليه ابن عربي متابعًا فيه رأي القدماء كان طوّره فيما بعد مَنْ عني بالدرس النحوي الحديث[2]، فوصلوا إلى أنّ الضمة إنما هي علامة الإسناد، والكسرة علم الإضافة، والفتحة هي الحركة الخفيفة، وهي علم المفعولية وما يشبهها، أما الحروف (الواو والألف والياء) فما هي إلا حركات طويلة عن تلك الحركات القصيرة. ويقف تحليلهم عند هذا الحدّ من دون أن يجدوا لنا تفسيرًا لبعض الإشكاليات التي تصاحب مثل هذا التوصيف، فكيف يمكن أن تكون الألف، وهي الفتحة الطويلة علمًا للإسناد في المثنى، وهي في الوقت نفسه علامة للنصب في الأسماء الخمسة، وكيف يمكن أن تكون الياء، وهي الكسرة الطويلة علامة للنصب في المثنى وجمع المذكر السالم؟ ولعلّ هذا مما لم يُجِب عنه القدماء، وأدار له المحدثون ظهورهم، مما جعل الحديث في هذه القضية غير مطرّد، وفاقدًا لعنصري الانسجام، والعموم الذي يجب أن يشمل الباب أو الظاهرة بأكملها.

وغير هذا كله يحاول ابن عربي الإفادة من القول بتعدّد أنواع العوامل التي تدخل على الكلمات في بيان نوع العامل في بعض المواقف. يقول في توجيه المعنى والإعراب في قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾[3] بعد إعراب (ذلك) على أنها مبتدأ: (فإن قيل من ضرورة كل مبتدأ أن يعمل فيه ابتداء، قلنا: نعم، عمل فيه «أم الكتاب»، فهي الابتداء العاملة في الكتاب، والعامل في الكل حقًّا وخلقًا الله الرب)[4]. فالابتداء كما هو معروف عند النحاة عامل معنوي، وهو الذي يرفع المبتدأ، أما الذي رفع كلمة «ذلك» وتوّجه عليها بالعمل فهي سورة الفاتحة، وهي العاملة في الكتاب كله أيضًا، بوصفها ابتداء الكتاب وانفتاحه، وهذا نابع من أهمية سورة الفاتحة عند الصوفية، فهم يرون أن جميع علوم القرآن، والكون إنما حوتها سورة الفاتحة، فهي سرّ التوحيد الذي هو رمز الوجود وغايته، فهي المسلطة معنويًا على هذه الآية، والكتاب بأجمعه. ولما

---

(1) الفتوحات المكّية 3: 217.
(2) ينظر: في النحو العربي نقد وتوجيه: 73 ـ 74، وقضايا نحوية: 79.
(3) سورة البقرة: الآية: 2.
(4) الفتوحات المكّية 1: 104.

كانت الغاية الأساس من كلامه سبحانه ـ بكل تفصيلاته ـ الوصول بالإنسان إلى درجة الكمال، والالتحاق بالله سبحانه وتعالى، والوصول إلى حقيقة توحيده، وإنكار إلوهية غيره ـ على اختلاف صورها المادية والمعنوية ـ فإن فاتحة الكتاب هي التي رمزت لكل هذه المعاني وأحالت عليها.

وغير هذا المعنى فإننا نستطيع ربط ما ورد في كلام ابن عربي، وما ذهب إليه ابن مضاء القرطبي من قبل، والذي يرى فيه أن العامل في الكلام هو الله سبحانه[1]، أو مع ما يقول به ابن جني في أن العامل في الكلام هو المتكلم[2]، فهو الذي يرفع وينصب ويجرّ. ولما كان الله سبحانه وتعالى هو المتكلم في القرآن الكريم، فيكون حينئذٍ هو العامل الحقيقي المسلط على كل مفردة من مفردات كلامه المتمثّل بالقرآن الكريم لفظًا، وبكل ممكنات الوجود صورة.

(1) ينظر: الرد على النحاة: 77.
(2) ينظر: الخصائص 1: 109 ـ 110.

المبحث الثالث

الضمائر

يخصّ ابن عربي الضمائر بحديث مميز يحاول فيه مقاربة بعض ما استقر في الدرس النحوي، والانطلاق منه إلى ما يريد من معانٍ ودلالات صوفية، وإذا حاولنا استقصاء ما جاء في «الفتوحات المكّية» من حديث عن الضمائر وكيفية توظيف مقولات النحاة في التأويل الصوفي فإننا سنقف على مجموعة من الجزئيات كالحديث عن جمود الضمائر وعدم القول باشتقاقها، والقول بأن الضمير أعرف المعارف، والحديث عن إمكانية الإضمار قبل الذكر، كل ذلك وصولًا إلى القول بأن كثيرًا من الضمائر التي وردت في القرآن الكريم يمكن عدّها أسماءً إلهية لا تقل في دلالتها عن دلالة الأسماء الحسنى، بل إنَّ بعضها يُعدّ عنده أقوى في الدلالة من الأسماء الحسنى الصريحة الذكر في القرآن الكريم.

وأول ما نوّد الإشارة إليه أن ابن عربي جعل اسم الإشارة «ذا» ضميرًا من الضمائر، وقد صرّح بذلك في غير موضع من كتابه[1]، ويكتفي ابن عربي بذكرها في أثناء حديثه عن الضمائر من دون أن يحدّد دلالتها من حيث التكلم أو الخطاب أو الغيبة، ومن دون الإحالة على واحدٍ من النحاة كان قد قال بهذا الذي يقول به. ولعلنا لا نجد في المدوّنة النحوية مَنْ يذهب إلى مثل هذا. يقول ابن عربي: (ومن الضمائر لفظة (ذا) وهي من أسماء الإشارة، مثل قوله: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ﴾[2])[3].

ويرُجِع ابن عربي قوّة الدلالة في الضمائر، وتفوقها على الاسم العلم في ذلك إلى عدم اشتقاق الضمير، وورودها جامدة. والنحاة كانوا قد قالوا بجمود الضمائر ولكنهم لم يتحدثوا عن كون ذلك عاملًا في قوّة الدلالة، بل جعله بعضهم سببًا في بناء الضمائر،

(1) ينظر: الفتوحات المكّية 3: 452، 453.
(2) سورة الأنعام: الآية: 102.
(3) الفتوحات المكّية 3: 452.

فهي عندهم مبنية لأنها شابهت الحروف بالوضع والجمود وعدم الاشتقاق[1]. يقول ابن عربي: (وأما أسماء الضمائر فإنها تدلّ على الذات بلا شك، وما هي مشتقة مثل: هو، ذا، وأنا، وأنت، ونحن، والياء من إني، والكاف من إنك)[2]. وفي حديثه عن دلالة الضمير (هو) والإخبار به عن الحق سبحانه والخصوصية في تعريفه عن باقي الأسماء الأعلام، ينص على أن (هو): (أعرف من الاسم الله عندهم[3]. في أصل الوضع؛ لأنها لا تدلّ إلا على العين خاصة المضمرة من غير اشتقاق، وإنما غلّبها أهل الله على سائر المضمرات والكنايات لكونها ضمير غيب مطلق عن تعلّق العلم بحقيقته، وقالوا: إن لفظة (هو) ترجع إلى هويته التي لا يعلمها إلا هو)[4].

ولعل هذا النص من الخطورة بمكان كبير ـ فهو فوق ما ينصّ على علاقة الجمود بقوّة الدلالة يوميء إلى أن «هو» أعرف في أصل الوضع من الاسم العظيم، «الله» وربما كان ابن عربي يدرك خطورة ما يقول في هذه المسألة، ولذلك كان دقيقًا جدًّا في التعبير؛ إذ يقيد خصوصية التعريف لـ(هو) بأصل الوضع، لا بالدلالة بشكل عام، وكأنّه يريد القول بأن الاسم «الله» لما جاز فيه القول بالاشتقاق عند بعض أهل اللغة ـ كما مرّ في الفصل السابق ـ مع أنه لا يؤيد ذلك ولا يميل إليه، فهو أقل تعريفًا من الضمير «هو» الذي لا يمكن القول بالاشتقاق فيه، أو في غيره من الضمائر، وبذلك أصبح كالعلم الدال على هويته المقدّسة التي لا يعلمها إلا هو سبحانه، وهو بهذا لا يريد أن يخالف موروثًا دينيًّا ينتمي إليه يتفق على أن الاسم العظيم «الله» هو أعرف المعارف، وأقدس الأسماء، كما لا يريد أن يفارق مرجعية لغوية نحوية ترى أن الضمائر أعرف من الأعلام فيما عدا الاسم العظيم «الله»[5]. ومن هنا كان يؤكد وفي أكثر من مناسبة قدسية هذا الاسم وعدم القول باشتقاقه وتفرد الله سبحانه وتعالى به دون غيره، فـ(الله تعالى قد عصم هذا الاسم العلم أن يُسمّى به أحدٌ غير ذات الحق جل جلاله، ولهذا قال الله عزّ وجل في معرض الحجة على من نسب الألوهية إلى غير هذا المسمى: ﴿قُلْ سَمُّوهُمْ﴾[6]، فبهت الذي قيل له ذلك بأنه لو سمّاه سمّاه بغير الاسم الله... وما بأيدينا اسم مخلص علم للذات سوى هذا الاسم الله)[7].

(1) ينظر: شرح ابن عقيل 1: 30، 92.
(2) الفتوحات المكّية 3: 452.
(3) يريد عند العرفاء من المتصوفة.
(4) الفتوحات المكّية 3: 453.
(5) ينظر: اللباب في علل البناء والإعراب 1: 185.
(6) سورة الرعد: الآية: 33.
(7) الفتوحات المكّية 7: 290.

ويزيد ابن عربي سببًا آخر يصل من خلاله إلى القول بأن الضمائر أعرف المعارف، وأعرف من الأعلام، وهو كون الضمائر في العربية لا تحتاج إلى نعوت كالأعلام، فهي عنده (ليست أعلامًا ولكنها أقوى في الدلالة من الأعلام؛ لأن الأعلام قد تفتقر إلى النعوت، وهذه لا افتقار لها، وما منها كلمة إلا ولها في الذكر بها نتيجة)[1]. وهذا الذي ذكره غير بعيد عما ذهب إليه الدرس النحوي البصري في المسألة[2]. قال الأنباري(ت577هـ): (ذهب بعض النحويين إلى أن الاسم المضمر أعرف المعارف ثم الاسم العلم، ثم الاسم المبهم، ثم ما فيه الألف واللام، وأعرف الضمائر ضمير المتكلم لأنه لا يشاركه فيه غيره، ولا يقع فيه التباس، بخلاف غيره من سائر المعارف، والذي يدلّ على أن الضمائر أعرف المعارف أنها لا تفتقر إلى أن توصف كغيرها من المعارف)[3].

ولعلّ هذا التصور قد قاد ابن عربي إلى القول فيما بعد بأن الضمائر يمكن أن تكون من الأسماء الإلهية أيضًا إذا استعملت وأريد بها الإخبار عن الله سبحانه، وبذلك تتسع دائرة الأسماء الحسنى، ولا تقتصر على ما هو معروف من أسماء وردت في القرآن الكريم، أو في المأثور من السُّنة، يقول: (فاعلم أن أسماء الله منها معارف كالأسماء المعروفة وهي الظواهر، ومنها مضمرات مثل كاف الخطاب، وتائه، وتاء المتكلم، ويائه، وضمير الغائب وضمير التَّثنية من ذلك، وضمير الجمع مثل ﴿نَحْنُ نَزَّلْنَا﴾[4]، ونون الضمير في الجمع مثل: ﴿إِنَّا نَحْنُ﴾[5]، وكلمة أنا، وأنت، وهو)[6]. ولعل من المهم هنا الإشارة إلى أن ابن عربي يُحمِّل الأفعال دلالة على الأسماء الإلهية أيضًا؛ إذ يرى أن ثمة أسماء تدلّ عليها الأفعال، ولم ترد بصيغة الأسماء[7]، مثل قوله تعالى: ﴿سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ﴾[8]، وقوله: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾[9]. وهذا مما لا يليق به سبحانه.

وثمة مفارقة لغوية كبرى يقول بها ابن عربي في حديثه عن التفاضل بين الضمائر،

---

(1) الفتوحات المكّية 3: 453.

(2) ينظر: الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين 2: 707 ـ 708 والمسألة خلافية بين النحاة.

(3) أسرار العربية: 301، وينظر: اللباب في علل البناء والإعراب 1: 194، وشرح الرضي على الكافية 2: 310.

(4) سورة الإنسان: الآية: 23.

(5) سورة الإنسان: الآية: 23.

(6) الفتوحات المكّية 8: 51.

(7) ينظر: المصدر السابق 8: 51.

(8) سورة التوبة: الآية: 79.

(9) سورة البقرة: الآية: 15.

أيها أخصّ، أو أقوى في الدلالة من الآخر، ليسجّل فهمهُ لهذه القضية قفزة واسعة على ما ذهب إليه الفكر النحوي في المسألة فيصل إلى أن الضمير (هو) الذي هو ضمير الغائب أخصّ في الدلالة وأقوى من باقي الضمائر، سواء كانت للتكلم أو للخطاب، ثم يفيد أن هذا المعنى لا يصل إليه إلا العارفون من أهل الطريق، ويبقى مَنْ هم بمرتبة السالكين الذين لا زالوا في طريقهم للوصول إلى الحق يسيرون على ضوء ما قال به الدرس النحوي في هذه المسألة، فتكون عندهم ضمائر التكلم أقوى وأخصّ من ضمائر الخطاب، وهما بدورهما أقوى من ضمائر الغيبة. يقول ابن عربي (وما علمت الطائفة أن غير لفظة (هو) في الذكر أكمل في المرتبة، مثل الياء من: إني، والنون من: نزّلنا، ولفظة نحن، فهؤلاء أعلى مرتبة في الذكر من (هو) في حق السالك لا في حق العارف، فلا أرفع من ذكر (هو)، عند العارفين في حقهم، وكما هي عندهم[1] أعلى في الرتبة من لفظة (هو)، كذلك هي أعلى من أسماء الخطاب مثل كاف المخاطب وتائه، وأنت)[2].

ويؤكد ابن عربي هذا المعنى في مقام آخر، متحدثًا عن الفرق الدلالي في استعمال الضميرين (نحن)، و(نا) من جهة، و(هو)، و(أنا) من جهة أخرى، إذا استعملت هذه الضمائر في حقه سبحانه، مبتعدًا عن القول بأن (نحن) إنما يؤتى بها للتعظيم، أو ما هو قريب من هذا المعنى، ليصل إلى فهم آخر. يقول: (قال الله عزّ وجلّ ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾[3]، وقال: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾[4]، فكان بهويته معنا، وبأسمائه أقرب إلينا منّا. فإن الحق إذا جمع نفسه مع أحديته فلأسمائه من حيث ما تدلّ عليه الحقائق المختلفة، وما مدلولها سواه، فإنها ومدلولاتها عينُه وأسماؤه، فلا بُدَّ من أن تكون الكناية عن ذلك في عالم الألفاظ والكلمات بلفظ الجمع، مثل: نحنُ، وإنا بكسر الهمزة وتشديد النون، مثل قوله: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾[5]، و﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[6]، وقد تفرّد إذا أراد هويته لا أسماءه مثل قوله: ﴿إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا﴾[7]، فوّحد، وأين نحنُ مِنْ أنا، ولا معنى لمن قال إن ذلك كناية عن العظمة، لا بل هي الكثرة)[8].

---

(1) يريد السالكين.
(2) الفتوحات المكّية 3: 453.
(3) سورة ق: الآية: 16.
(4) سورة الحديد: الآية: 4.
(5) سورة القمر: الآية: 49.
(6) سورة الحجر: الآية: 9.
(7) سورة طه: الآية: 14.
(8) الفتوحات المكّية 6: 342.

وهو هنا يرتفع بدلالة (أنا)، ضمير المتكلم على ضمائر الجمع للمتكلمين (نحن) أو (نا)، ليس بوصفه أعرف الضمائر وأخصّها من حيث الدلالة، بل لأنه قريب من الدلالة على هويته سبحانه التي يعبّر بها عن أحديته الخالصة لذاته. فيكون قد ناب عن الضمير (هو)، فاكتسب عنده هذا المعنى الذي لا يُؤديه (نحن) و(نا) المتكلمين، فإنهما يؤتى بهما للدلالة على ذاته وأسمائه، وهي التي أراد بها دلالة الجمع، في حين تدلّ (هو)، وما ناب عنها (أنا) على التفرّد والوحدانية.

وقد سجّل الدرس النحوي اهتمامًا واضحًا بقضية خصوصية بعض الضمائر على بعضها الآخر، واحتلت عنده حضورًا لا يمكن تجاهله، فقد نصّ النحويون على أن ضمير المتكلم أعرف المعارف؛ لأنه لا يمكن أن يحيل إلا على المتكلم، فهو لا يشاركه فيه غيره، كباقي الأعلام أو الضمائر ولذلك كان أخصّ وأقوى في الدلالة من ضمائر الخطاب أو الغيبة، ويأتي بعده في قوّة الدلالة ضمير المخاطب، فكان مقول النحاة: ضمير المتكلم أخصّ من ضمير المخاطب، وضمير المخاطب أخصّ من ضمير الغائب[1].

وهذا التسلسل المنطقي في ترتيب الضمائر بحسب قوّة الدلالة عند النحاة كان سار عليه السالك من أهل التصوف، وهو الذي لم يزل بعد في الطريق، فقال السالكون بقوّة ضمائر المتكلم في حق الله سبحانه وتعالى وتفضيلها على ضمائر الخطاب والغيبة وهكذا، في حين يقفز من وصل رتبة المعرفة فوق هذه المعارف اللغوية ليكون عنده الضمير (هو) أقوى في الدلالة وأخصّ من باقي الضمائر جميعًا، سواءً الدالة على التكلم أو الخطاب، فلا أرفع ولا أعلى من ذكر «هو» عندهم، وربما كان في ذكر ما لهذا الضمير من قوّة في الدلالة وكونه عندهم ابتداء لا يحتاج الإخبار الذي ورد في الفصل السابق ما يغني عن التكرار والتفصيل هنا.

ويحاول ابن عربي استثمار كثير من جزئيات الدرس النحوي في باب الضمير والإفادة منها في تأويل المعاني التي يريد التأكيد عليها بأكثر من وسيلة واحدة وفي أكثر من مناسبة، وهنا يأتي الحديث عن إفادته من القول بعدم جواز الإضمار قبل الذكر إلا لضرورة شعرية، أو لجواز نحوي ذكر مفصلًا في أبوابه؛ وهنا يمكن أن نسجّل اتجاهين معروفين أفادا من هذا المقول النحوي، الأول وهو الأصل فيه، وهو ما جاء في الدرس النحوي، والذي منع الإضمار قبل الذكر، أو قيّدها في بعض المساحات اللغوية

(1) ينظر: أسرار العربية: 301، وشرح الرضي على الكافية 3: 278، وشرح ابن عقيل1: 106.

المحدودة والضيّقة[1]. والثاني هو الدرس البلاغي الذي منع من حصول مثل هذا في الكلام؛ لأنه يعد مخالفة لقواعد ترتيب الكلام، وهو مما يعد من أمارات الضعف فيه وفي فصاحته، و(الضعف أن يكون تأليف الكلام على خلاف القانون النحوي المشهور بين الجمهور، كالإضمار قبل الذكر لفظًا ومعنى وحكمًا نحو: ضرب غلامهُ زيدًا)[2].

وابن عربي يفيد من مثل هذه المقولات اللغوية، ويقرّ بها، ولكنه مع ذلك يسجّل إمكانية لتجاوزها مع الضمير (هو) إذا أريد به الذات المقدسة، فهنا يجوز عنده الإخبار عن الذات بـ(هو) من دون الحاجة إلى ذكرٍ قبله يفصّله كما في باقي أجزاء الكلام، ويأتي ابن عربي بشاهد نحوي طالما تناولته المدّونة النحوية و تداولته إقرارًا منها بعدم جواز المسألة إلا لضرورات شعرية في بعض الأحيان[3]،(فلا يجوز الإضمار قبل الذكر إلا في ضرورة الشعر لما يتقيد به الشاعر من الأوزان، وأنشدوا في ذلك:

جزى ربُّهُ عنّي عَدِيَّ بنَ حاتمٍ . . . . .

فأضمر قبل الذكر، فإنه أراد أن يقول: جزى عني عديَّ بن حاتمٍ ربُّهُ، فلم يتزن، فقدم الضمير من أجل الوزن)[4].

وبعد الإشارة إلى هذه المرجعية اللغوية، والإقرار بوجودها، ينتقل ابن عربي ليفصح عن أن هذا الذي يكون في اللغة إنما يمكن أن يخرج عليه الضمير (هو) الذي يمكن أن يؤتى به قبل ذكر يسبقه (فما ثَمَّ موجود يصحّ أن يُضمر قبل الذكر إلا من يستحق الغيب المطلق الذي لا يمكن أن يشهد بحال من الأحوال، فيكون ضمير الغيب له كالاسم الجامد العلم للمسمى، يدلّ عليه بأول وهلة من غير أن يحتاج إلى ذكر متقدّم مقرر في نفس السامع يعود عليه هذا الضمير، فلا يصحّ أن يقال (هو إلا في الله خاصة، فإذا أطلق على غير الله فلا يطلق إلا بعد ذكر متقدّم معروف بأي وجه كان مما تعرف به، فيقال: هو . . . قال الله تعالى في أول سورة الإخلاص لنبيّه ﷺ: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾[5]، فابتدأ بالضمير ولم يجرِ له ذكر متقدّم يعود عليه)[6].

---

(1) ينظر: الأصول في النحو 1: 87، 2: 249، والإنصاف في مسائل الخلاف 1: 87، ومسائل خلافية في النحو: 23، وشرح الرضي على الكافية 1: 248.

(2) مختصر المعاني: 18، وينظر: الإيضاح في علوم البلاغة 1: 28 والتوقيف على مهمات التعاريف: 473.

(3) ينظر: شرح الرضي على الكافية 1: 188، وشرح شذور الذهب: 175، وشرح ابن عقيل 2: 108، وتمامه: جزاء الكلاب العاويات وقد فعل.

(4) الفتوحات المكّية 3: 452، وينظر أيضًا: 4: 311، فقد ورد فيه الشاهد والتعليق عليه بمثل هذا.

(5) سورة الإخلاص: الآية: 1.

(6) الفتوحات المكّية 4: 312 ـ 313.

ولم يغب عن ابن عربي ما ذهب إليه كثير من المفسرين من استحضار سياق المقام المتمثّل بأسباب النزول في توجيه المعنى في هذه الآية، وهو أن قوله تعالى كان في مقام الإجابة عن سؤال اليهود للنبي ﷺ صف لنا ربك، فنزل قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ . وهو لا يقبل أن يكون النص القرآني إجابة عن مثل هذا السؤال بدعوى أن النص الكريم للإخبار عن هويته سبحانه وتعالى المطلقة من دون تقييد بإضافة إلى أحد. ولعل من المفيد هنا أن نورد نصّ ابن عربي كما ورد في «الفتوحات المكّية». يقول: (وإن كانت اليهود قد قالت انسب لنا ربك فربما يتوهم صاحب اللسان أن هذا الضمير يعود على الرب الذي ذكرته اليهود ولتعلم أن هذا الضمير لا يراد به الرب الذي ذكرته اليهود؛ لأن الله يتعالى أن يُدرِكَ معرفةَ ذاتِهِ خلقُه ولذلك قال: (هو الله)، وما ذكر في السورة كلها شيء يدلّ على الخلق، بل أودع تلك السورة التبري من الخلق، فلم يجعل المعرفة به نتيجة عن الخلق فقال تعالى: (ولم يولد)، ولم يجعل الخلق في وجوده نتيجة عنه كما يزعم بعضهم بأي نسبة كانت، فقال تعالى: (لم يلد)، ونفى التشبيه بأحدية كل أحد بقوله: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾[1]، وأثبت له أحدية لا تكون لغيره، وأثبت له الصمدانية وهي صفة تنزيه وتبرئة فارتفع أن يكون الضمير يعود على الرب المذكور المضاف إلى الخلق في قولهم له ﷺ: انسب لنا ربك، فأضافوه إليه لا إليهم، ولما نسبه ﷺ بما أُنزل عليه لم يُضفه لا إليه ولا إليهم بل ذكره بما يستحقه جلاله، فإذًا ليس الضمير في (هو الله) يعود على مَنْ ذكر، وأين المطلق من المقيد؟ فهوية المقيد ليست هوية المطلق، فهوية المقيد نسبة تتعلق بالكون، فتتقيد به إذا تقيد الكون بها، فيقال: خالق ومخلوق، وقادر ومقدور... والحي ليس هويته كذلك، فهو هويته لا تعلق له بالكون، وليس القيوم كذلك، فإذا عرفت ما ذكرناه عرفت أن الإضمار قبل الذكر لا يصحّ إلا على الله)[2].

ويستمر ابن عربي في استعمال المصطلحات اللغوية النحوية مزيدًا عليها دلالات فكرية صوفية جديدة من دون إبعادها هذه عن دلالاتها وأبعادها الاصطلاحية من خلال مقاربة مفاهيمها وتفصيلاتها. ومن ذلك حديثه عن نون الوقاية التي تتوسط بين الكلمات وبين ياء المتكلم إنقاذًا لها من الكسر الذي يمكن أن يلحقها من جرّاء اتصال الياء بها. ويحاول ابن عربي استعارة هذا المفهوم النحوي وتوظيفه توظيفًا تأويليًا لتكسب نون الوقاية في التصور الجديد الذي يأتي به تصورًا وجوديًا ومعرفيًا يوازي دلالتها اللغوية، وينطلق منها[3]. لتكون نون الوقاية عنده ممثلة معنى الفتوّة والإيثار، وهما من المعاني

(1) سورة الإخلاص: الآية: 4.
(2) الفتوحات المكّية 4: 313.
(3) ينظر: فلسفة التأويل: 354.

التي يتغنى به المتصوفة، ويفتخرون بها. يقول في توجيه المعنى في قوله تعالى: ﴿إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ﴾ [1]: (فلولا نون العبد التي أثر فيها حرف الياء الذي هو ضمير الحق، فخفض النون، فظهر أثر القديم في المحدث، ولولاه لخفضت النون من «إنَّ» وهي إنيَّة الحق، كما أثرت في قوله: ﴿إِنِّيٓ أَنَا۠ رَبُّكَ﴾ [2]، فإنه لا بدَّ لها من أثر، فلما لم تجد إنيَّة العبد التي هي نون الوقاية، أثرت في إنيَّة الحق فخفضتها)[3]، وبسبب من هذا كان لنون الوقاية مقام الفتوّة في عالم الحروف، ولهذا سُمِّيت بنون الوقاية التي يقول فيها ابن عربي شعرًا[4]:

له الفتوّة والإيثار نشأته   فما لنا غيره في اللفظ من واقي

وبهذا تكون نون الوقاية التي تمثّل (إنيَّة العبد) قد توسطت بين (إنيَّة الحق)؛ «إنَّ»، والضمير الدال على الحق في الآية وهو ياء المتكلم، فمنعت انكسار النون من إنيَّة الحق، وحالت دون تأثير الضمير فيها. ولا يكتفي ابن عربي بذلك، بل يوظفه للوصول إلى الدلالة الصوفية التي يلبسها لتلك النون التي تمثّل العبد المخلص (الإنسان الكامل عنده)، فتأثير ضمير الحق في هذا العبد قد ألبسه ثوب التواضع والذلة والافتقار بين يدي ربه بدلالة علامة الخفض التي لحقت تلك النون من جرّاء توسطها بين ضمير الحق وإنّيته (فأقرب ما يكون العبد من الحق إذا كان وقاية بين إنّية الحق وضميره، فيكون محصورًا قد أحاط به الحق من كل جانب، وكان به رحيمًا لبقاء صفة الرحمة، فبابها مفتوح، وبها حفظ على المحدث وجوده، فيبقي عين نون الوقاية الحادثة في مقام العبودية الذي هو الخفض المتولد من ياء ضمير الحق، فظهر في العبد أثر الحق، وهو عين مقام الذلة والافتقار)[5].

ولا يترك ابن عربي فرصة تلوح في دلالة الضمير إلا اقتنصها وحاول توظيفها بما يتلاءم والمعاني التي يؤمن بها، فنجده يحاول الإفادة من الإضافة إلى ضمير المتكلم (العائد على الله سبحانه)، وخصوصية هذه الإضافة على غيرها كما لو أضيف إلى باقي الأسماء الحسنى الدالة عليه سبحانه، فيكون مثلًا قوله: «يا عبادي»

(1) سورة طه: الآية: 14.
(2) سورة طه: الآية: 12.
(3) الفتوحات المكّية 7: 59 ـ 60.
(4) المصدر السابق 3: 260.
(5) المصدر السابق 7: 60.

أخصّ من «عباد الرحمن» أو «عباد الله» وهكذا. يقول في توجيه المعنى في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً فَتُهَاجِرُوا۟ فِيهَا﴾[1]، مستفيدًا من كل السياقات النحوية الواردة في الآية، ومن سياق النص القرآني بأجمعه: (لم يقل منها، ولا إليها، فهي أرض الله سواء سكنها مَنْ يعبده، أو مَنْ يستكبر عن عبادته، وقال عزّ مَنْ قائل: ﴿يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِنَّ أَرْضِى وَٰسِعَةٌ فَإِيَّٰىَ﴾[2]، فإضافتها إليه أشد إضافة من قوله: (إن أرض الله)، وكذلك أضاف العباد إليه، وإضافة الأرض إضافة اختصاص، وكذلك أضافهم في الأمر بالعبادة فقال: (فإياي فاعبدون) وقال في غير هذا الموضع: ﴿ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ﴾[3]، و﴿ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمْ﴾[4]. فمن عرف قدر هذه الإضافة إلى المتكلم عرف قدر ما بين الإضافتين، وإن كان المقصود بالعبادة واحدًا، فضيّق في توسعه في إضافتهم إلى المتكلم، وتوسّع في إضافتهم إلى الاسم... فمن فتح الله عليه رآه في كل شيء أو عين كل شيء، فلم يهاجر لأنه غير فاقد)[5].

فأنّى يهاجر العبد فهو في أرض الله الواسعة، ومن عرف الله حق معرفته ـ بحسب ابن عربي ـ ترك الهجرة، فالله معكم أينما كنتم. وابن عربي هنا يشير بدّقة إلى اختلاف الإضافة، واختلاف المترتب عليها من حكم فلما قال: (إن أرض الله واسعة)، وأضاف الأرض إلى الله (الاسم العلم) أمر بالهجرة، ولما أضافها إلى نفسه (أرضي)، أمر بلزوم العبادة والسكون إلى الله. ولعلك تلحظ التلازم في الإضافات في النص الثاني (يا عبادي/ أرضي/ إياي)، فكأن إضافتهم إليه بقوله: (يا عبادي) إشارة إلى خصوصية الخطاب، فمن صحّت فيه النسبة إلى الله بعبادته له وكان ممن يقول الله له: (يا عبادي)، يجد الله أينما ذهب، ولذلك فهو ليس به حاجة إلى الهجرة إليه، ومن هنا جاء الأمر بالعبادة في قوله: ﴿فَإِيَّٰىَ فَٱعْبُدُونِ﴾[6]، ولعل مثل هذا الخطاب لم يكن متحققًا في النص الأول، وهو موّجه إلى مَنْ ظلموا أنفسهم بادعاء الاستضعاف، فكان مأواهم جهنم. قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ قَالُوا۟ فِيمَ كُنتُمْ قَالُوا۟ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِى ٱلْأَرْضِ قَالُوٓا۟ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً فَتُهَاجِرُوا۟ فِيهَا فَأُو۟لَٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ وَسَآءَتْ مَصِيرًا﴾[7]. وهكذا فالله

---

(1) سورة النساء: الآية: 97.
(2) سورة العنكبوت: الآية: 56.
(3) سورة النساء: الآية: 36.
(4) سورة الحج: الآية: 77.
(5) الفتوحات المكّية 5: 365 ـ 366.
(6) سورة العنكبوت: الآية: 56.
(7) سورة النساء: الآية: 97.

سبحانه وتعالى لم يخاطبهم مباشرة بل كان بواسطة الملائكة، وربما كان ذلك أشد تأثيرًا وإيلامًا ووقعًا في النفس. في حين كان الخطاب في سورة العنكبوت من الله مباشرة، موجهًا للذين آمنوا، فجاء بياء المتكلم في (أرضي)، وأعلى من ذلك، تصدر الخطاب قوله (يا عبادي)، وواضح ما للتعبير بياء المتكلم، وإضافتهم إليه سبحانه من عناية وتشريف لهم.

ولعل في كل ما سبق ذكره من مقاربات لغوية نحوية إشارة لحضور المرجعية النحوية في فكر ابن عربي، واستعمالها بوصفها موجهًا من موجهات المعنى، لتكون اللغة في بعدها النحوي واحدة من أدوات التحليل، والوصول إلى المعنى من دون مصادرة للمقولات النحوية ودلالاتها، بل من خلال الانطلاق منها وصولًا إلى الجديد من التأويل والدلالة.

المبحث الرابع

نواسخ الابتداء

(1) «كان» ودلالتها على الزمان:

إن الحديث عن دلالة (كان) الناقصة على الزمان لا يخلو من إشكالية واضحة كان الدرس اللغوي قد انشغل بها قديمًا وحديثًا، فلقد أثار القول بدلالة (كان) على الزمن الماضي حصرًا مشكلة في فهم المعاني المترتبة على استعمالها قرآنيًا بما لا يتناسب مع ما استعملت من أجله، فضلًا عن استعمالاتها في النصوص اللغوية الأخرى كالحديث النبوي، والشعر وغيرهما من منثور الكلام، ومن هنا تحدّث قسم كبير من النحويين والمفسرين عن معان متعدّدة لكان تخرجها عن الدلالة الحصرية على الزمن الماضي لتكون هذه الدلالة واحدة من دلالات أخرى كثيرة يمكن بموجبها رفع التعارض بين استعمالها القرآني واللغوي عمومًا، والمقول النحوي، حتى وصلت دلالتها إلى عشرة أنواع طال الحديث عنها عندهم[1]. ولعل بعض النحاة كان ملتفتًا بعناية فائقة إلى مثل هذه الاختلافات في المعنى التي يمكن أن تُقال في زمنيتها، فراح يتحدث عن دلالتها على الكون الذي هو الحصول المطلق ودلالة خبرها على حدث معين واقع في زمان مطلق يقيده سياق الاستعمال عقليًا. قال الرضي: (وما قال بعضهم من أنها سُمِّيت ناقصة لأنها تدلّ على الزمان دون المصدر ليس بشيء؛ لأن (كان) في نحو: كان زيدٌ قائمًا يدلّ على الكون الذي هو الحصول المطلق، وخبره يدلّ على الكون المخصوص وهو كون القيام؛ أي حصوله، فجيء أولًا بلفظ دال على حصول ما ثم عيّن بالخبر ذلك الحاصل، فكأنك قلت: حصل شيءٌ، ثم قلت: حصل القيام، فالفائدة في إيراد مطلق الحصول أولًا، ثم تخصيصه... مع فائدة أخرى ههنا وهي دلالته على تعيين زمان ذلك الحصول المقيد ولو قلنا: قامَ زيد، لم تحصل هاتان الفائدتان معًا، فكان يدلّ على حصول حدث مطلق تقييده في خبره، وخبره يدلّ على حدث معين واقع في زمان مطلق

(1) ينظر في تفصيل ذلك: معاني النحو 1: 191 ـ 201.

تقييده في «كان» لكن دلالة «كان» على الحدث المطلق؛ أي الكون وضعية، ودلالة الخبر على الزمان المطلق عقلية... فمعنى: كان زيدٌ قائمًا: إن زيدًا متصف بصفة القيام، المتصف بصفة الكون أي الحصول والوجود)[1]. وبذلك يرتفع اقتران خبرها بزمان مقيد للدلالة على الماضي، ويكون سياق النص، أو الحال هو الموّجه للمعنى المطلوب وانصرافه إلى هذا الزمن أو ذاك، أو إطلاقه من دون التقييد بالزمان، وهو كثيرًا ما يقع في كلام الله سبحانه وتعالى للإخبار عن صفاته الذاتية.

ولعل ابن عربي اطمأن إلى مثل هذه التوجيهات لـ(كان)، وذلك في نفي صفة الزمان عن الله سبحانه بوصفه القديم الأزلي الذي لا يتصف بالتقدّم ولا بالتأخر ولا بالآن الذي هو حدّ الزمانين. يقول ابن عربي في تأويل المعنى في الحديث الشريف: (كان الله ولا شيء معه)[2]. (إن لفظ كان من الكون وهو عين الوجود، فكأنه يقول: الله موجود ولا شيء معه في وجوده، ولذا لا ينبغي أن يقال: كان فعل ماضٍ في إعرابه على طريقة النحويين، وقد بوّب عليها الزجاجي وسمّاها بالحرف الذي يرفع الاسم وينصب الخبر، ولم يجعلها فعلًا، فينجر معها الزمان الماضي والحال والمستقبل وبهذا القدر المتوهم الذي يُتخيل في هذه الصيغة التي هي كان ويكون وسيكون من الزمان أشبهت الفعل الصحيح الذي هو قام ويقوم وسيقوم، وجعلوا قائمًا مثل كائنًا، فأجروها مجرى الأفعال من هذا الوجه، وإذا كان أمرها على هذا، فيطلق من الوجه الذي لا يقبل به ظرفية الزمان على الله تعالى، وهو قوله: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾[3]، و﴿وَكَانَ ٱللَّهُ شَاكِرًا عَلِيمًا﴾[4])[5]. ويقول في مقام آخر: (ما معنى قوله ﷺ: (كان الله ولا شيء معه)؟ الجواب: لا تصحبه الشيئية ولا تنطلق عليه، وكذلك هو ولا شيء معه... فاعلم أن لفظة «كان» تعطي التقييد الزماني، وليس المراد به هنا ذلك التقييد[6]، وإنما المراد به الكون الذي هو الوجود، فتحقيق (كان) إنه حرف وجودي، لا فعل يطلب الزمان... ولهذا سمّاها بعض النحاة هي وأخواتها حروفًا تعمل عمل الأفعال، وهي عند سيبويه حرف وجودي، وهذا هو الذي نقله العرب وإن تصرفت تصرف الأفعال، فليس مَنْ أشبه شيئًا من وجهه ما يشبهه من جميع الوجوه... فلما كان مدلولها الزمان

(1) شرح الرضي على الكافية 4: 181 ـ 182.
(2) ينظر في تخريج الحديث: بحار الأنوار 54: 67، 198. وللحديث رواية أخرى؛ (كان الله ولا شيء غيره). ينظر: بحار الأنوار 25: 17، 54: 162.
(3) سورة النساء: الآية: 152.
(4) سورة النساء: الآية: 147.
(5) الفتوحات المكّية 4: 480.
(6) يريد: الحاصل بأمس والآن وغدًا، أو بالماضي والحال والاستقبال.

الوجودي لم يطلقه الشارع في وجود الحق، وأطلق «كان» لأنه حرف وجودي، وتُخيل فيه الزمان لوجود التصرف من كان ويكون فهو كائن ومكون، كقتل يقتل فهو قاتل ومقتول. . . فلما رأوا في الكون هذا التصرف الذي يلحق الأفعال الزمانية تخيلوا أن حكمها حكم الزمان)[1].

ويتضح من النصين السابقين اللذين يوجّهان نفي الزمان عن (كان) أن ابن عربي يحاول إثبات المعنى الذي ركن إليه من خلال تتبع دقيق لبنية الكلمة، فهو هنا ـ ومن خلال تتبع بعض المقولات النحوية في المسألة ـ يميل إلى نفي الفعلية عن (كان)، وعدِّها حرفًا من الحروف التي تعمل الرفع في الاسم، والنصب في الخبر، وغير ذلك فهو يرجح عدم دلالتها على الحدث وذلك من خلال تركيزه على القول بأنها حرف وجودي المراد منه الكون الذي هو التحقق والحصول للخبر من غير تقييد زمان الخبر بالماضي أو الحال أو الاستقبال، بل يتحدث عن تقييد الزمان فيها بحسب ما يقتضيه السياق الذي ترد فيه من دون النظر إلى اشتقاقها وورودها بصيغة الماضي وهو يصدر في كل هذا عن مرجعية نحوية واضحة، وعمق في التحليل النحوي؛ إذ نراه يخوض في تفصيلات الباب مختارًا منه ما يذهب به إلى ما يريد. فقد ذهب بعض النحويين إلى أن الأفعال الناقصة حروف وليست أفعالًا، لأنها لا تدلّ على المصدر، ولما لم تكن كذلك، كان ذلك دالًّا على أنها ليست أفعالًا[2]. وذهب بعضهم إلى أن «كان» ليس فعلًا حقيقيًّا، وإنما هو فعل فيه دلالة على الزمان المجرد عن الحدث، ولهذا يسمونه: (فعل العبارة)[3].

وبعيدًا عن الخوض في تفاصيل المسألة، والميل إلى رأي قيل فيها فالقول بدلالة (كان) على الزمان لا يخلو من مجانبة للصواب، ولعلنا نجد أن النحاة يجمعون أو يكادون على أنها؛ أي (كان) خالية من الحدث ومن هنا يمكن مصادرة القول بدلالتها على الزمان، فالزمان فيه ملازمة للحدث إذ لا حدث إلا وهو مرتبط بزمان، ولما لم يكن في (كان) دلالة على الحدث فقد ابتعدت دلالتها عن الزمان، ولم تكن مرجوحة.

(2) «عَلِم»: العمل والدلالة:

الفعل (علم) واحد من الأفعال التي يعدها النحاة ناسخة للابتداء، وهي مما ينصب مفعولين أصلهما مبتدأ وخبر، وتنصرف دلالته إلى اليقين إذا تعدّت إلى مفعولين، وإلى المعرفة إذا تعدّت إلى مفعول واحد فقط. يقول ابن عقيل: (إذا كانت «علم» بمعنى عرف

---

(1) الفتوحات المكّية 3: 84 ـ 85.

(2) ينظر: أسرار العربية: 131.

(3) ينظر: الإنصاف في مسائل الخلاف 2: 826.

تعدّت إلى مفعول واحدٍ، كقولك: علمتُ زيدًا، ومنه قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا﴾[1][2]، وعلى ذلك يربط النحاة بين عمل هذا الفعل ودلالته، وقد نصّ المعجميون على هذا التلازم بين الدلالة والعمل فـ(العلم اليقين، يقال: عَلِمَ يعلم إذا تيقن، وجاء بمعنى المعرفة أيضًا . . . وإذا كان بمعنى اليقين تعدى إلى مفعولين، وإذا كان بمعنى عرف تعدى إلى مفعول واحد)[3]. وقد بالغ بعض أهل اللغة بالقول بأن (المعرفة ترادف العلم وإن تعدت إلى مفعول واحدٍ وهو إلى اثنين)[4]، إذ يعدّ المعرفة واليقين بمعنى واحد، وهما بينهما في الدلالة فروق دقيقة (فالمعرفة أخصّ من العلم؛ لأنها علم بعين الشيء مفصلًا عما سواه، والعلم يكون مجملًا ومفصلًا)[5]. ولعل معنى العارف أو العرفان إنما يأتي من هذا المعنى فالعرفان، أو المعرفة درجة ومنزلة تأتي فوق مرتبة العلم.

وابن عربي يحاول الإفادة من كل ما ورد من مرجعيات نحوية في حديثه عن المعرفة وجواز أن تكون من الأسماء التي يُسمّى بها الله سبحانه، ليصل في حديثه في هذا الباب إلى ما لم يصل إليه النحويون في تأويل مفعولي (علم) وجعلهما بمعنى واحد، ليكونا عنده مفعولًا به واحدًا، وبهذا يكون (علم غير بعيد عن (عرف) الذي يتعدى إلى مفعول واحد، فالعمل ـ كما يرى ابن عربي ـ هو الموجّه للدلالة في هذين الفعلين، فيصل إلى أن العلم هو المعرفة في نهاية الأمر، وما دام الله يطلق عليه (العليم) ويُسمّى به فيمكن أن يطلق عليه اسم (العارف) أو ما هو قريب من ذلك مشتقًا من المعرفة التي تتساوي مع العلم من حيث العمل، وتفوقه من حيث الدلالة وإذا ثبت هذا المعنى لله، كانت تسمية الصوفي في مراتبه العليا بالعارف اقتباسًا من هذا المعنى. يقول ابن عربي في حديثه عن صوم يوم عرفة وفضله وسرّ تسميته بـ(عرفة): (وخصّه باسم عرفة لشرف لفظة المعرفة التي هي العلم؛ لأن المعرفة في اللسان الذي بعث به نبينا ﷺ تتعدى إلى مفعول واحد، فلها الأحدية، فهي اسم شريف سمى الله به العلم، فكأن المعرفة علم بالأحدية، والعلم قد يكون تعلقه بالأحدية وغيرها، بخلاف لفظ المعرفة، فقد تميّز اللفظان بما وضعا له، وقد ينوب العلم مناب المعرفة في اللسان بالعمل، كذا ذكره النحاة واستشهدوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿لَا تَعْلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾[6]، تأويله: لا

---

(1) سورة النحل: الآية: 78.
(2) شرح ابن عقيل 2: 52. وينظر: شرح شذور الذهب: 470.
(3) المصباح المنير: 162.
(4) الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة: 66.
(5) الفروق اللغوية: 62.
(6) سورة الأنفال: الآية: 60.

تعرفونهم، فعّدوا العلم إلى مفعول واحد للنيابة، والمعرفة ما لها حكم إلا بالأحدية، وذهلوا عما نعلمه نحن، فإن العلم أيضًا إنما طلب الأحدية، ولهذا صحَّ للمعرفة أن تكون من أسمائه؛ لأن العمل هو الأصل، فإنه صفة الحق. ليست المعرفة صفة ولا له منها اسم عندنا في الشرع، وإن جمعها والعلم حدّ واحد، ولكن المعرفة من أسماء العلم كما قلنا، والعارف من أسماء العالم فينا بالأحدية، وأما قولنا: إن العلم إنما هو موضوع للأحدية مثل المعرفة ولهذا سمينا العلم معرفة لأنا إذا قلنا: علمت زيدًا قائمًا، فلم يكن مطلوبنا زيدًا لنفسه، ولا مطلوبنا القيام لعينه، وإنما مطلوبنا نسبة قيام زيد، وهو مطلوب واحد، فإنها نسبة واحدة معينة، وعلمنا زيدًا وحده بالمعرفة، والقيام وحده بالمعرفة، فنقول: عرفت زيدًا، وعرفت القيام، وهذا القدر غاب عن النحاة، وتخيلوا أن تعلق العلم بنسبة القيام إلى زيد هو عين تعلقه بزيد والقيام، وهذا غلط، فإنه لو لم يكن زيدٌ معلومًا له، والقيام أيضًا معلومًا له قبل ذلك لما صحّ أن يَنسب ما لا يعلمه إلى ما لا يعلمه، لأنه لا يدري هل تصح تلك النسبة أم لا)[1]. والذي يذهب إليه ابن عربي هنا غاية في الدقة والنظر النحوي، فهو يريد أن المعرفة والعلم إنما هما بمعنى متقارب، أو بمعنى واحد، ودليله على ذلك العمل النحوي لكلا الفعلين، فعرف يتعدى إلى مفعول واحد، وعلم يتعدى ـ عنده ـ إلى مفعول واحدٍ أيضًا، وذلك من خلال النظر إلى معنى المفعولين الذين تعدى إليهما لفظًا، فنسبة العلم إلى كل واحدٍ من المفعولين هي بالفعل (عرف)، وتحصيل نسبة تعلق المفعول الأول بالثاني بالفعل (علم)، ولذلك لم يتعدَّ الفعل (علم) إلا إلى مفعول واحد، فأمكن أن ينوب العلم عن المعرفة في المعنى بقرينة العمل في كل منهما، ويكون العلم متعلقًا بالأحدية كما المعرفة، ويكون إطلاق معنى المعرفة على الله سبحانه أمرًا محصلًا بهذا الاستدلال النحوي.

---

(1) الفتوحات المكّية 2: 378.

المبحث الخامس

الحـال

تناولت المدوّنة النحوية على اختلاف مراحلها موضوع الحال بشيء من التفصيل محاولة ملءَ الكثير من زوايا الموضوع بالبحث والتحقيق، ولعلنا لا نجد مصنفًا نحويًّا يخلو من الحديث عن الحال وتفصيلاته، من وظيفته التي يؤديها في الجملة إلى صاحب الحال، ثم كيفية مجيء الحال في الجملة بعد تمام الكلام وربما كانت هذه المسألة الأخيرة من أهم المسائل التي لا زال فيها متسع للقول؛ إذ يثير حديث النحاة عن موضوع الحال في الجملة، ووظيفته الدلالية التي يؤديها إشكالية لا يمكن تجاهلها، ويمكن أن تسجّل هنا سببًا مهمًّا ذهب بالنحاة إلى ما وصلوا إليه في ذلك، وهو نظرهم إلى تمام التركيب، والإعراب قبل وجود الحال، وإهمال جانب المعنى الذي ينهض به الحال، أو عدم الاهتمام به كثيرًا. ومن هنا كان ضروريًّا الوقوف على بعض المقولات النحوية في هذا الباب للوقوف على مدى الفراغ الذي تركه الدرس النحوي في هذا الموضوع مما جعله يحتاج إلى مزيد من البحث.

يقول الزجاجي عنه: (هو اسم نكرة جاء بعد معرفة، وقد تمّ الكلام دونه)[1]، وقال ابن برهان العكبري (ت456 هـ) في تعريف الحال بأنه: (زيادة في الخبر، وذلك أن قولهم: جاء زيدٌ جملة خبرية قد انعقد بها الفائدة، فاستغنت، وصحّ السكوت عليها، فإن قلت: راكبًا فقد زدت في الفائدة، والزيادة فضلة، والفضلة منصوبة)[2]، وقال ابن الناظم (ت686 هـ): (هو الوصف المذكور فضلة لبيان هيئة ما هو له)[3]. ولعل ما ذكر من نصوص لا يخلو من إشكاليات يمكن الإشارة إليها بوضوح. أما الإشكالية الأولى فذهابهم إلى أن الحال يأتي بعد تمام الكلام، ويريدون بذلك تمامه من حيث التركيب،

---

(1) الجمل: 35.
(2) شرح اللمع 1: 132.
(3) شرح ابن الناظم على ألفية ابن مالك: 227.

والمعنى. وهذا مما لا يطرّد، فقد يرد الحال بعد جملة غير تامة التركيب كما جاء سادًّا مسد الخبر كقولنا: ضربيَ العبدَ مسيئًا[1]. أما الحديث عن تمام المعنى قبل مجيء الحال فهو مما لا يمكن القبول به، إذ لا يتمّ المعنى إلا بوجود الحال بوصفها جزءًا من الإخبار لا فضلة في المعنى كما سيأتي بعد قليل. والإشكالية الثانية لها علاقة بما سبق ذكره، وهي ذهابهم إلى أن الحال زيادة في الخبر من حيث المعنى، وهذا مرتكز في نظرهم إلى تمام الكلام قبله تركيبًا ومعنًى، لذلك يعدونه زيادة الخبر، والزيادة يمكن إسقاطها من الكلام من غير تأثير في الدلالة وهذا مما لا يمكن قبوله إذا دقّقنا النظر في ذلك، وبهذا يكون الحال جزءًا من الإخبار الذي لا يتمّ القصد من دونه، وعلى هذا فهو ليس زيادة. فقولنا مثلًا: جاء زيدٌ راكبًا، لا يُراد منه فصل الإخبار عن مجيء زيد من جهة، وكونه راكبًا من جهة أخرى، وإنما أريد به الإخبار عن المجيء في حال كونه راكبًا، وبهذا لا تكون الحال زائدة، والجملة قبله ليست مستغنية عنه كما ذهب إلى ذلك العكبري. وأما الإشكالية الثالثة التي تسجّل على النحاة فذهابهم إلى أن الحال فضلة، ولعل الذي دعاهم إلى القول بذلك نظرهم إلى القول بتمام التركيب قبله من دون الالتفات إلى جانب المعنى. ويبدو أن الذي دعاهم إلى وصفه بالفضلة إخراج الوصف إذا كان عمدة في الكلام[2].

ولا نجد اتفاقًا عند النحاة في تحديد مفهوم الفضلة التي وصف بها الحال، وقد يكون هذا الاختلاف نابعا من إدراكهم بأن القول بالفضلة لا ينسجم مع بعض النصوص القرآنية التي لا يكتمل المعنى فيها إلا بوجود الحال، فمعنى الآية متعلق عليه بالكلية، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَمْشِ فِي ٱلْأَرْضِ مَرَحًاۖ إِنَّكَ لَن تَخْرِقَ ٱلْأَرْضَ وَلَن تَبْلُغَ ٱلْجِبَالَ طُولًا﴾[3]، وقوله: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ﴾[4]، وقوله: ﴿وَإِذَا بَطَشْتُم بَطَشْتُمْ جَبَّارِينَ﴾[5].

ولذلك نجد من النحاة مَنْ يصرّح بعدم الاستغناء عن الحال، وهو الوجه المقبول في القضية. يقول ابن هشام: (المراد بالفضيلة ما يقع بعد تمام الجملة، لا ما يصحّ الاستغناء عنه)[6]. ومع هذا فإننا لا نعدم مَنْ يلمح أو يصرّح بجواز حذف الحال دونما إضرار بالمعنى، مستثنيًا بعض النصوص القرآنية فقط. يقول السيوطي: (ولا يقدح في

(1) ينظر: شرح ابن عقيل 1: 253.
(2) ينظر: شرح شذور الذهب: 244 ـ 246، وهمع الهوامع 4: 8.
(3) سورة الإسراء: الآية: 37.
(4) سورة الأنبياء: الآية: 16.
(5) سورة الشعراء: الآية: 130.
(6) شرح قطر الندى وبل الصدى: 235.

جعله فضلة عدم الاستغناء عنه في بعض المواضع نحو: ﴿وَإِذَا بَطَشْتُم بَطَشْتُمْ جَبَّارِينَ﴾ ، لأنه عارض، كما لا يقدح في العمدة عروض الاستغناء عنه)[1]، ويصرّح غيره بالقول بأن (المراد بالفضلة ما يصحّ الاستغناء عنه، وقد يعرض له ما يوجب ذكره، إما لوقوعه سادًا مسد الخبر نحو: ضربي زيدًا قائمًا، أو لتوقف المعنى عليه)[2]، وهذه النصوص تؤشر إلى أن الاستغناء عن الحال وإسقاطه من الجملة هو القياس، إذ لا ضرر في ذلك، ويعدّون الحاجة إليه ضرورة تقتضيها بعض الجمل، وليس دومًا، بل يجعل السيوطي الحاجة إلى الحال، وعدم الاستغناء عنه عارض على الجملة، كما أن حذف العمدة من الكلام عارض وطارئ على التركيب، وعنده أن عدم الاستغناء عنه في بعض المواضع لا يقدح بكونه باقيًا على وصفه بالفضلة.

ويتضح جليًّا أننا لا يمكن أن نعوّل كثيرًا على تمام الكلام من حيث التركيب وجعل ما دونه فضلة صالحة للاستغناء عنها، ولعلّ صلة الموصول في هذا الباب من أوضح المصاديق التي تأتي بعد تمام التركيب ولكن المعنى متوقف عليها دومًا. وغير ذلك فيمكن القول بأن الحال أبعد من العمدة في عدم جواز الاستغناء عنه، فالمتكلم يمكنه حذف العمدة من الكلام وهو يحسّ بوجودها تقديرًا بحكم السياق، بل ويمكنه إسقاط العمدتين من التركيب؛ المبتدأ والخبر معًا، ولكنه لا يستطيع وبأي حالٍ من الأحوال حذف الحال من الكلام لانعدام أي قرينة لفظية أو مقامية تحيل عليه مما يؤدي إلى إهدار لجانب المعنى الذي تؤديه الحال. فالجملة التي فيها الحال غير مستقلة من حيث المعنى عنه، ولا يمكن القول بأية حالٍ من الأحوال بأن الإخبار إنما تمّ قبل مجيء الحال، بل الإخبار في جملة الحال لمن صاحبها وهو بهذه الهيئة خاصة، فإذا حذفت هذه الحال اختل المعنى، وظل ناقصًا تعوزه هذه (الفضلة) التي تُعدّ من المكملات التي يصحّ بها المعنى ولا يستقل من دونها[3]. وهكذا يكون ما ذهب إليه النحاة في جعل الحال فضلة صالحة للاستغناء عنها أمرًا يحتاج إلى إعادة نظر، وهو ما دعا بعض الدارسين المحدثين إلى تسمية الحال (بالفضلة العمدة)[4]، وهو اصطلاح يتلاءم تمامًا مع الوظيفة الدلالية التي يؤديها، فقد حلّت هذه (الفضلة) محل العمدة، فصارت عمدة أو «فضلة عمدة».

---

(1) همع الهوامع 4: 8

(2) شرح المكودي على الألفية: 77

(3) ينظر: في بناء الجملة العربية: 47، ونظرات في الجملة العربية: 59 ـ 60.

(4) ينظر: المصطلح النحوي، دراسة نقدية تحليلية: 176.

وإذا رجعنا إلى ما ذهب إليه ابن عربي في هذا الموضوع فنجد أنه كان ذا فكر دقيق في تحليل جملة الحال، مع أنه بدايةِ المسألة لا يبتعد كثيرًا عما ذهب إليه النحويون من مجيء الحال بعد تمام الكلام، ولكنه يصرّح فيما بعد بأن الحال يعطي من المعنى ما لا يمكن التخلّي عنه؛ لأن ذلك سيؤدي إلى ضرر في الدلالة لا يمكن تلافيه. يقول في حديثه عن طرائق المكاشفة: (وأما المكاشفة في الحال، وهي تحقيق زيادة الحال، فاعلم أن كل متصف بصفة في كل وقت فإن تلك الصفة هي حاله في ذلك الوقت، أي صفة كانت؛ ولهذا لا يأتي الحال إلا بعد تمام الكلام، أي لو لم تذكر لأفاد الكلام دونها، فإن كانت هي المقصودة بالإخبار عنها فما أفاد الكلام بالنظر إلى قصد المُخبر. تقول: رأيتُ زيدًا، فاستقل الكلام وتمّ، وثم بعد ذلك زدت: راكبًا، فتقول: رأيت زيدًا راكبًا، أي في حال ركوبه، فإن كان مقصودك التعريف برؤيتك إياه راكبًا فما تمّ الكلام بهذا الاعتبار، أي ما حصلت الفائدة التي اعتبرتها وقصدتها، ولكن حصلت فائدة بالجملة؛ وهي رؤية زيد أنك رأيته ولم تذكر على أية حالة، فهذا معنى تحقق زيادة الحال... فلو لقيك أحد وسألك: هل رأيت زيدًا؟ فقلت له: رأيته، ثم زدت حالًا لم يسألك عنها فقلت له مسافرًا، وكان في نفسك عند سؤاله: هل رأيت زيدًا حتى يعلم أنه في البلد فيجتمع به، فلما قلت له: مسافرًا أعلمته بهذه الزيادة التي هي زيادة الحال بسفره فأرحته من طلب الاجتماع به، إذ لا يتمكن له ذلك مع كونه ليس في البلد فهذا وأمثاله من زيادة الحال. وأما في طريق أهل الله فزيادة الحال أن تشهد ذاتًا ما على حال ما، فتطلع من ذلك الحال إلى ما يؤول إليه أمره لأجل ذلك الحال، فيسمي مثل هذا زيادة الحال، ومكاشفة بالحال. مثال ذلك أن تشاهد ذاتًا ما على حالٍ خاص من حركة أو سكون أو صفة ملائمة طبع الناظر أو غير ملائمة، فتعرف من ذلك الحال أمرًا زائدًا، وهو أن ذلك الحال يؤدي في حق المدرك له ودًّا أو بغضًا أو كراهة أو ما كان، فهذه زيادة الحال التي أعطاك)[1].

ولعلنا نستطيع من خلال النص السابق تمييز نوعين من الحال تحدث عنهما ابن عربي؛ الأول جاء بعد تمام الكلام وهو صالح للاستغناء عنه وذلك إذا لم يكن قصد المخبر الإخبار عن الاتصاف بهذه الحال والتلبس بها، بل أراد مجرّد الإخبار عن صاحب الحال، وهنا يكون الحال بدرجة أقل من حيث الدلالة، إذ لا يُعدّ حذفها إخلالًا بالمعنى؛ لأن المتكلم ما قصد إلى اشتراط الإخبار في تلك الحال أو الهيئة، والثاني ما جاء في السياق من غير إمكانية الاستغناء عنه لأنه يعطي زيادة في المعنى على

(1) الفتوحات المكّية 4: 189.

الإخبار الأصل في الجملة، وهذه الزيادة إنما هي مقصودة للمتكلم، وارتباط معنى التركيب بوجود هذه الحال أمرٌ لا مناص منه، فالمعنى مشروط بوجود هذه الحال. وهذا لا يحدث مع بعض النصوص القرآنية ـ كما ذهب إلى ذلك بعض النحاة ـ فحسب، بل يحصل في الكلام بشكل عام. فقولنا أقبل زيد غاضبًا لا يُراد منه الإخبار عن إقبال زيد فقط، بل الإخبار عن كون مجيئه مصحوبًا بحالة الغضب، وهذا المعنى لا يمكن تحصيله بحذف الحال، إذ لا قرينة دالّة عليه، وربما قادنا هذا التصور إلى الذهاب إلى أبعد مما ذهب إليه ابن عربي والنحاة، إذ يمكن القول بأن الحال لا يقلّ أهمية في أداء المعنى عن أي عمدة في تركيب الكلام، وإذا كان القول بحذف العمدة في الكلام جائزًا، وله أبعاد دلالية، وغايات تترتب في نفس المتكلم، فإن القول بجواز حذف الحال والاستغناء عنه أمر لا يمكن تحققه في التركيب، ولا يمكن قبوله بوجه من الوجوه.

المبحث السادس

التوابع (البدل والنعت)

لم يكن ابن عربي بعيدًا عما ذهب إليه النحويون في موضوع النعت أو البدل، فنجده يتحدث عن توجيه كثير من القضايا من حيث الإعراب، محاولًا الإفادة من إمكانية تعدّد الأوجه الإعرابية في القضية الواحدة، أو في الجملة الواحدة، وغير ذلك فإننا نجد عنده حديثًا عن أنواع البدل التي تحدث عنها النحاة، فيذكر بدل الكل من الكل، والجزء من الكل وبدل الاشتمال، وبدل الغلط، والمهم في هذا كله أنه يحاول إسقاط مرجعيته الفكرية الصوفية على التوجيه النحوي، أو لنقل إنه يحاول الإفادة من التوجيه النحوي وتوظيفه في فهم قضية ما بحسب ما تمليه طبيعة الفهم الصوفي ومصطلحاتها، وهذا هو جوهر التأويل النحوي عنده. وعلى الرغم من ذلك فلا يخلو حديثه هنا أو هناك من توجيه نحوي صرف ليس وراءه توجيه فكري.

يقول في حديثه عن حضرة الحفظ الإلهي ومعنى اسمه تعالى (الحفيظ): محاولًا إيجاد ربط دقيق جدًّا بين الحفظ الإلهي للكون بجميع أشكاله وتمظهراته وإخباره سبحانه وتعالى عن نفسه بأنه يرى: (قال تعالى: ﴿وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفۡظُهُمَاۚ﴾[1]، وقال تعالى: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسۡمَعُ وَأَرَىٰ﴾[2]، يخاطب موسى وهارون عليهما السلام، وقال في سفينة نوح عليه السلام: ﴿تَجۡرِي بِأَعۡيُنِنَا﴾[3]، يشير إلى أنه يحفظها لأن المحفوظ لا يختفي عنه، ومن الناس مَنْ يحفظه الحفظ لأنه يريد أن يخلو بهواه، والحفظ الإلهي يمنع من ذلك، ويحول بينه وبين هواه ﴿أَلَمۡ يَعۡلَم بِأَنَّ ٱللَّهَ يَرَىٰ﴾[4]، فمن عصا الله واتبع هواه فما عصا إلا مجاهرة ولكن بعد عمى القلب حتى لا تجتمع النظرتان؛ إذ لو اجتمعتا لاحترق الكون، فإن بصر الحق إذا اجتمع به بصر العبد احترق العبد من نوره، ومعلوم أن الله يدركه ببصره.. فما انحفظ

(1) سورة البقرة: الآية: 255.
(2) سورة طه: الآية: 46.
(3) سورة القمر: الآية: 14.
(4) سورة العلق: الآية: 14.

العالم إلا بكون البصرين ما اجتمعا على رؤية الكون... فهو الذي يحفظ عليهم وجودهم ليفيدهم، ويستفيد مَنْ يستفيد منهم حتى نعلم إلى من هو دونه، فهو الحفيظ... ولما سرى الحفظ في العالم فقال: ﴿وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ﴾[1]. وقال: ﴿وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ﴾[2]، وعم فقال: ﴿وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ﴾[3]، فحدودهم كان كل عين في العالم من حيث ما هي حافظة أمرًا ما عين الحق، ولهذا وصف نفسه بالأعين، فقال: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ ، فإن مدبر السفينة يَحفظها، والمقدم يحفظها، وصاحب الرجل يحفظها، وكل مَنْ له تدبير في السفينة يحفظها، بل يحفظ ما يخصّه من التدبير، فقال تعالى فيها إنها تجري بأعين الحق، وما ثَمّ إلا هؤلاء، وهم الذين وكلهم الله بحفظها، فالحق مجموع الخلق بالحفظ، وفي كل ما يطلب الجمع، ولهذا المقام في صنعة العربية بدل الاشتمال، تقول: أعجبني الجارية حُسنها للاشتمال الذي هنا، وأعجبني زيدٌ علمه، فالعلم بدل من زيد، والحسن بدل من الجارية ولكن بدل اشتمال)[4].

وهذا النص من الأهمية والخطورة بمكان كبير، فهو يغمز إلى قضية جوهرية آمن بها ابن عربي، ووعد بتفريقها في تفاصيل كتابه «الفتوحات المكّية»، وهي فكرة وحدة الوجود التي مفادها أن كل ما في الكون إنما هو مظهر من مظاهر تجلي الحق سبحانه وتعالى في الكون، فما في الكون إلا الله ـ بحسب رأي ابن عربي ـ ويجتهد ابن عربي في ربط فكرة الحفظ الإلهي للوجود والكون برؤيته له سبحانه، فكل ما كان تحت نظر الله إنما هو محفوظ بعينه عزّ وجل، وعباد الله هم عين الله في هذا الوجود، ولهذا كانوا مجموع أعين الله التي بها حفظت سفينة نوح ـ على سبيل المثال ـ فقوله تعالى: ﴿بِأَعْيُنِنَا﴾ إنما هي كل عين وكلها الله سبحانه بحفظ جزء من السفينة، ليكون الجميع (أعين الله) التي بها يحفظ على الوجود استقراره، ولتكون هذه الأعين إذا استعملنا التوجيه النحوي بدلًا من الله سبحانه وتعالى، وهي بدل اشتمال، كقولنا: أعجبني زيدٌ علمه، فالعلم بدل من زيد لاشتمال زيد عليه، والأعين بدل من الله لاشتماله عليها. وترتفع الدلالة عند المتصوفة عمومًا ليكون الأولياء و الأبدال والقطب منهم هم عين الله الخاصة في الكون، وبهم يحفظ الله على الكون وجوده. ويبدو أن هذه الفكرة ليست بعيدة عما تذهب إليه مدرسة أهل البيت ﷺ، وإن اختلفت معها في التفاصيل. فالله

(1) سورة الانفطار: الآية: 10.
(2) سورة الاحزاب: الآية: 35.
(3) سورة التوبة: الآية: 112.
(4) الفتوحات المكّية 7: 362.

سبحانه وتعالى يحفظ الوجود بوجود المعصوم عليه السلام فـ(عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إني وأحدَ عشر من ولدي وأنت يا علي رَزُّ الأرض ـ أعني أوتادها وجبالها ـ بنا أوتد الله الأرض أن تسيخ بأهلها، فإذا ذهب الاثنا عشر من ولدي ساخت الأرض بأهلها ولم يُنظَروا)(1).

وغير ذلك فابن عربي يرى أن عين الله وعين العبد لا يمكن أن يجتمعا على رؤية معصية، فلو اجتمعتا لاحترق الكون، ولهذا لا يعصي العبد، ويجاهر بعصيانه لله إلا بعد أن يكون قد عمي قلبه، فلا يرى عصيانه عصيانًا، ويقبل عليه وهو يحمل مع إقدامه على المعصية آلاف الأعذار على ارتكابها، ومنازلة الله بها، ولو علم يقينًا أن ما يقوم به معصية ونظر إليه نظرة اليقين لاحترق عن ساعته، وبهذا يحفظ الله على البشرية وجودها، فلا يجاهرون الله بمعصية إلا عن عمًى منهم. ولعلّ في هذا من التماس الأعذار ما لا يخفى، وهو ديدن المتصوفة دائمًا، أملًا منهم غير مجذوذ من رحمة الله وسعة مغفرته ورحمته، وتغاضيه وحلمه عن عصيان العباد له.

ويذهب بعد ذلك إلى الحديث عن نوع آخر من البدل فيقول: (كما يكون في موضع آخر بدل الشيء من الشيء وهما لِعَيْن واحدة، كقولهم: رأيت أخاك زيدًا، فزيدٌ أخوك، وأخوك زيد، وهكذا قوله: (كنت سمعه وبصره)(2)، وقوله: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾(3)؛ إذ رميت بدل الشيء من الشيء، وإن كان في هذا البدل رائحة من بدل البعض من الكل فقال: أكلت الرغيف ثلثيه)(4). ففي الحديث القدسي (فإذا أحببته كنت سمعه وبصره ويده ورجله ولسانه)(5) يذهب ابن عربي إلى أن (سمعه وبصره) الواردين في الحديث القدسي بدل الشيء من الشيء، وهذا المعنى خاص (بالمقربين الذين يملك الله قلوبهم ويستولي عليها بلطفه، ويتصرف فيها بأمره، فلا يشاؤون شيئًا إلا أن يشاء الله، ولا يريدون إلا ما أراد الله، فهو تعالى في كل آنٍ يفيض على أرواحهم، ويتصرف في أبدانهم، فهم ينظرون بنور الله ويبطشون بقوة الله كما قال تعالى فيهم: (فبي يسمع وبي يبصر وبي ينطق وبي يمشي وبي يبطش)(6). أما التوجيه في قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ فيحتمل وجهين، الأول أن يكون

---

(1) بحار الأنوار 36: 259.
(2) ينظر في تخريج الحديث: بحار الأنوار 58: 149.
(3) سورة الأنفال: الآية: 17.
(4) الفتوحات المكّية 7: 362.
(5) بحار الأنوار 58: 149.
(6) المصدر السابق نفسه 5: 207.

رميه ﷺ إنما هو رمي الله سبحانه وتعالى، وهو بتسديد من الله وتوفيقه فهو بدل الكل من الكل، أو الشيء من الشيء، أو أن يكون رمي النبي جزءًا من رمي الله وإرادته، فيكون بدل الجزء من الكل.

ثم بعد ذلك كله يذهب إلى الحديث عن النوع الرابع من البدل، وهو أضعف الأنواع عند النحاة، وأقلها حدوثًا في اللغة؛ فلا يكون في قرآن أو شعر أو كلام فصيح[1]، وهو «بدل الغلط» ولكن المفارقة الكبيرة في هذا النوع أن ابن عربي وبموجب التأويل الصوفي وخصوصية الفهم عنده يذهب إلى أنه (ليس من أنواع البدل بدل أحق بالحضرة الإلهية من بدل الغلط، وهو الذي فيه الناس كلهم يظنون أنهم هم، وما هم هم ويظنون أنَّ ما هم هم، وهم هم، ولهذا لا يوجد بدل الغلط في كلام فصيح، مثاله: رأيت رجلًا أسدًا، أردت أن تقول: رأيت أسدًا، فغلطت فقلت: رأيت رجلًا، ثم تذكرت أنك غلطت فقلت: أسدًا فأبدلت الأسد منه)[2]. فالناس مختلفون في معرفتهم بمقام الحضرة الإلهية فبعضٌ يرى في نفسه أنه وصل إلى مقام المعرفة، فأولئك الذين يظنون أنهم هم، والحقيقة أنهم ليسوا على ما يرون في أنفسهم، وقومٌ آخرون خُلَّصٌ تاهوا في حبِّ الله ومعرفته، وأفنوا أنفسهم في ذلك حتى أنهم لا يرون لأنفسهم مقامًا في وجود حضرة الله، فأولئك الذين أبحروا في بحر الأحدية الذي ليس له ساحل فما رأوا لهم قرارًا، فهم هم.

وفي مقام آخر يحاول ابن عربي الإفادة من إمكانية تعدّد التوجيه النحوي للمسألة الواحدة في ربط هذا التعدّد في التوجيه بطريقة الفكر الصوفي، واستعارة مصطلحاته ومزجها مع التوجيه النحوي في بوتقة واحدة، ليذهب كل واحد من التوجيهين النحويين في المسألة إلى ملاءمة زاوية الفكر والفهم عندهم، فيرى أن توجيه إعراب (الرحمن الرحيم) في البسملة يحتمل وجهين كما قال أهل النحو في ذلك؛ البدل، والنعت، ولكن البدل يحمل معنى يتعكز على مرجعية صوفية يختلف عن توجيهه بالنعت. يقول: (الكلام على هذا الاسم الإلهي[3] في هذا الباب من وجهين؛ من وجه الذات، ومن وجه الصفة، فمن أعربه بدلًا جعله ذاتًا، ومن أعربه نعتًا جعله صفة)[4]. وعلى هذا يكون مَنْ أعربه بدلًا اعتقد أن (الرحمن الرحيم) اسم دال على الذات الإلهية كما هو الاسم (الله)،

(1) ينظر: المقتضب 1: 166، والأصول في النحو 2: 48، وأسرار العربية: 265.
(2) الفتوحات المكّية 7: 362 ـ 363.
(3) يريد (الرحمن الرحيم) فهو عنده اسم واحد مركب تركيبًا مزجيًا كما مرَّ في ص 123 من البحث.
(4) الفتوحات المكّية 1: 164.

ومن ذهب إلى النعت، فرّق بين علم الذات الذي هو (الله)، وبين الأسماء الدالة على صفاته سبحانه، ومنها (الرحمن الرحيم). وربما كان الخوض في تفاصيل البحث عن الذات والصفات مما يذهب بالبحث إلى غير قصده وغايته، وهو مبحث فصل فيه أهل العقائد وعلم الكلام بما يغني عن التكرار هنا.

ولم يكتف ابن عربي بذلك بل ذهب إلى ربط هذا التوجيه الذي ذهب إليه بفكرة صوفية تتحدث عن اصطلاح (الجمع والفرق)، وعلاقة ذلك بجعله بدلًا، ليكون بمعنى الذات، أو جعله نعتًا ليكون صفة، فقد(أشار من أعربه بدلًا من قوله (الله)، إلى مقام الجمع واتحاد الصفات... فإن البدل في الموضع يحلّ محل المبدل منه مثل قولنا: جاءني أخوك زيدٌ، فزيدٌ بدل من أخيك بدل الشيء من الشيء وهما لعين واحدة، فإن زيدًا هو أخوك، وأخاك هو زيدٌ بلا شك، وهذا مقامُ مَن اعتقد خلافه فما وقف على حقيقة، ولا وحَّدَ قط... وأما من أعربه نعتًا فقد أشار إلى مقام التفرقة في الصفة)[1].

وواضح أن ابن عربي يميل إلى القول بالبدلية ويرجّحه على القول بالنعت لا لعلة لغوية أو نحوية، بل اعتمادًا على ما تمليه طبيعة الفهم الصوفي فالذي يقول بالبدلية إنما هو في مقام الجمع، وهو مقام أعلى من مقام الفرق الذي به يقول مَنْ يوجّه الإعراب على النعت. فأصحاب الجمع لا يرون لأنفسهم وجودًا، ولا يعاينون لهم عملًا، إنما مرادهم الله، وهم لا يجدون إلا الله سبحانه وتعالى في كل صغيرة وكبيرة. يقول القشيري في الجمع والفرق: (الفرق ما نسب إليك، والجمع ما سلب عنك، ومعناه أن ما يكون كسبًا للعبد من إقامة العبودية، وما يليق بأحوال البشرية فهو فرق، وما يكون من قِبَلِ الحق من إبداء معانٍ وإسداء لطف فهو جمع... فمن أشهده الحق ـ سبحانه ـ أفعاله من طاعاته ومخالفاته فهو عبد بعين التفرقة، ومن أشهده الحق ـ سبحانه ـ ما يوليه من أفعال نفسه سبحانه فهو عبد بشاهد الجمع، فإثبات الخلق من باب التفرقة، وإثبات الحق من نعت الجمع... وإذا ما خاطب العبدُ الحقَ سبحانه، بلسان نجواه إما سائلًا أو داعيًا، أو مثنيًا، أو شاكرًا، أو متنصلًا، أو مبتهلًا، قام في محل التفرقة وإذا أصغى بسره إلى ما يناجيه به مولاه، واستمع بقلبه ما يخاطبه به، فيما ناداه، أو ناجاه، أو عرفه، أو لوّح لقلبه وأراده فهو بشاهد الجمع... وفرق بين من يقول بجهدي أعبدك، وبين من يقول: بفضلك ولطفك أشهدك)[2]. وقد نقل هذه المعاني أو ما هو قريب منها ابن عربي في

---

(1) الفتوحات المكّية: 165.

(2) الرسالة القشيرية 1: 166.

حديثه عن مقام الجمع والفرق في «الفتوحات المكّية»[1]. فمن شهد الله بقلبه وناجاه بسره، وسكن إلى ما يكون منه، ليس له حول ولا قوّة، فقد برأ منهما، فهو يرى الله في كل شيء، ولا يرى سوى الله، فيكون «الرحمن الرحيم» عنده بدلًا من اسمه (الله) سبحانه. ومَنْ وجد لنفسه حظًّا من عبادة أو دعاء، واعتقد أن له فضلًا في ذلك فهو في مقام الفرق، ولم يَرَ الله عينًا واحدة، وأخذ يفرق بين ذاته وصفاته سبحانه، ولعله يريد أن إعمال الفكر في ذلك، والاجتهاد في طلب مثل هذه المعارف من دون الركون إلى أمر الله، والسكون تحت أمره، هو الذي قاد في نهاية الأمر إلى أن يرى العبد عمله، وجعله يعتقد أن بجهده قد عبد الله.

(1) ينظر: الفتوحات المكّية 4: 217 ـ 221.

المبحث السابع

النداء

على الرغم من تكرار كثير من الباحثين القول بأن فهم الصوفية بإطاره العام موجّه إلى الكشف، ومنفلت من تركيبية العبارة، وحدود الكلمات[1] فإن الغور في النص الصوفي يكشف أمام الباحث والمتلقي احتفالًا واضحًا وفي كثير من المقامات بقواعد تشكيل النصوص اللغوية، والانطلاق من حرفية هذه القواعد إلى أفق المعنى الذي يمكن القول عنه إنه منفتح إلى درجة كبيرة على التأويل، فاتحًا هامشًا على نصّ العالم بجميع مفرداته اللغوية، وغير اللغوية، عاملًا على تحريك تلك الإشارات والعلامات (اللغوية) نحو تجدد في الفهم دونما مصادرة لمرجعيات قراءة النصوص، التي آمن بها غيرهم، بل ضمّها إلى مرجعياتهم الجديدة في القراءة والتأويل. ولعلنا نجد فيما مرّ من مباحث في هذا الفصل مصداقًا واضحًا على نقض مثل هذه الآراء التي ذهبت بعيدًا في التحليق في تحليل النص الصوفي وقراءته أكثر مما حلّق فيه النص الصوفي نفسه، وفيما بقي من هذا الفصل ما يكمل هذا الذي نذهب إليه.

وتُعدّ جملة النداء واحدة من المفردات اللغوية التركيبية التي حظيت باهتمام ابن عربي وعنايته، فأخذ يتحدث عن أدوات النداء، ومعانيها، والنداء المرخم، متخذًا من بعض هذه الجزئيات متنفسًا للانطلاق إلى معانيه موظفًا إياها توظيفًا لغويًا تأويليًا مستذكرًا في ذلك بعض المقولات النحوية التي توجّه هذه المسألة أو تلك.

ولم يبتعد ابن عربي عما ذهبت إليه المدوّنة النحوية في حصر أدوات النداء، والتفريق بين دلالاتها ومعانيها، فالنداء عنده (على مراتب لكل مرتبة أداة معينة؛ فالأدوات: الهمزة، ويا، وأيا، وهيا، وأي مسكنة الياء، فأقربها الهمزة في الرتبة، وأبعدها هيا)[2]. ويُقرّ أن ما بعد النداء لا يكون إلا منصوبًا، إما لفظًا وإما معنى، ولهذا

(1) ينظر: اللغة والتأويل، مقاربات في الهرمنيوطيقيا الغربية والتأويل العربي الإسلامي: 116 ـ 117.
(2) الفتوحات المكّية 4: 333.

يعطف بالمنصوب على الموضع في قوله تعالى: ﴿يَـٰجِبَالُ أَوِّبِى مَعَهُۥ وَٱلطَّيْرَ﴾(1)، فنصب الطير عطفًا على موضع ﴿يَـٰجِبَالُ﴾ وإن كان مضمومًا في اللفظ، فقد يراعى المعنى في هذه الحالة(2). وفي هذا إشارة إلى معنى النداء، ونصبه على المفعولية.

ويزيد ابن عربي على (أيها) التي يتوصل بها إلى نداء ما فيه «ال» معنى آخر، وهو الزيادة في البعد، ولكن هذه المرّة ليس بعد المنادى الذي يحدثه النداء بـ(يا)، ولكن بعد الحالة التي تُراد من المنادى وتطلب منه. وقد لا نجد أحدًا من النحاة تكلم عن مثل هذا المعنى. ويبدو أن نظرة ابن عربي لبعض النصوص القرآنية التي وردت بها صيغة (يا أيها) هي التي قادته إلى مثل هذه الزيادة في المعنى. يقول ابن عربي: (واعلم أن التأيه والنداء مؤذن بالعبد عن الحالة التي يدعوه إليها مَنْ يناديه من أجلها، فيقول: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟﴾(3)، فلبعدهم مما أُيّه بهم أن يؤمنوا به، لذلك أَيّه بهم، فإن كانوا موصوفين في الحال بما دعاهم إليه، فيتعلق البعد بالزمان المستقبل في حقهم؛ أي اثبتوا على حالكم الذي ارتضاه لكم في المستقبل... والاستقبال بعيد عن الزمان الحال، فيكون التأيه أيضًا بما هو موجود في الحال أن يكون باقيًا في المستقبل. قال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَوْفُوا۟ بِٱلْعُقُودِ﴾(4)، وهم في حال الوفاء بعقد الإيمان، فإنه نعتهم في تأيهه بهم بالإيمان، فكان البعد في العقود إذا قبلوها متى قبلوها)(5).

وهنا مسألة غاية في الدقة في فهم المعنى وتأويله، فمن كان بوصف الإيمان حال حصول الخطاب يطلب منه الاستمرار على هذه الحالة في المستقبل وقد يكون هذا أمرًا بعيدًا غير متيقن حصوله. ولابن عربي مع آية ﴿أَوْفُوا۟ بِٱلْعُقُودِ﴾ في موضع آخر من الكتاب وقفة عرفانية رائعة يفصح من خلالها عن مطلبه الذي ذهب إليه في دلالة البعد في (يا أيها). وهذا ما أشرنا إليه قبل قليل بخصوص خصوصية رؤيته للنصوص القرآنية، وتفاعله معها تفاعلًا خاصًا لا يخرجها من طبيعتها اللغوية. يقول في الحديث عن معرفة النفس موجهًا المعنى في قوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا۟ بِعَهْدِىٓ أُوفِ بِعَهْدِكُمْ﴾(6)، مع قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا۟ بِٱلْعُقُودِ﴾: (أدخلنا تحت العهد إعلامًا بأنا جحدنا عبوديتنا له؛ إذ لو كنا عبيدًا لم يكتب

(1) سورة سبأ: الآية: 10.
(2) ينظر: **الفتوحات المكّية** 4: 334.
(3) سورة النساء: الآية: 136.
(4) سورة المائدة: الآية: 1.
(5) **الفتوحات المكّية** 4: 332.
(6) سورة البقرة: الآية: 40.

علينا عهده، فإنّا بحكم السيد، فلما أيقنّا بخروجنا عن حقيقتنا، وادعينا الملك والتصرف والأخذ والعطاء كتب بيننا وبينه عقودًا، وأخذ علينا العهد والميثاق، وأدخل نفسه معنا في ذلك، ألا ترى العبد المكاتب لا يكاتب إلا أن ينزل منزلة الأحرار فلولا توهم رائحة الحرية ما صحّت مكاتبة العبد وهو عبد، فإن العبد لا يُكتب عليه شيء، ولا يجب له حق؛ فإنه لا يتصرف إلا عن إذن سيّده فإذا كان العبد يوفي حقيقة عبوديته لم يؤخذ عليه عهد ولا ميثاق. ألا ترى العبد الآبق يجعل عليه القيد وهو الوثاق لأباقه، فهذا بمنزلة الوثائق التي تتضمن العهود والعقود التي لا تصحّ بين العبد والسيد، فمن أصعب آية تمرّ على العارفين كل آية فيها: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ و﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ﴾[1]؛ فإنها آيات أخرجت العبيد عن عبوديتهم لله)[2]. ليكون كل عبد قبل العقد، متى ما يقبله خارجًا عن صفة العبودية، بعيدًا عن صفة الإيمان التي تصدر الطلب بها بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾، ومتى ما كان العبد بحالة الإقرار بالعبودية، ساكنًا تحت حكمها لم يُطالب بعقد أو بوفاء بعقد، فهو ما خرج عما أريد منه. على أن ما ذهب إليه في دلالة (أيها) لا يطرد قرآنيًا.

ويذهب مع المنادى المرخم بعيدًا بعد أن يذكر تفاصيل ذكرها مَنْ قبله من النحاة، محاولًا الإفادة من توجيه إعراب المنادى المرخم بنقل حركة الحرف المحذوف إلى ما قبله، أو بحذفه وحركته، والإبقاء على حركة آخر ما هو قبل الحذف، للربط بين المُسمّى والصفة التي يمكن أن تُسمّى بها، مستوعبًا القول بالوجهين معًا. فالمنادى المرخم (يريدون به التسهيل ومنه رخيم الدلال في وصف المعشوق المستحسن؛ أي هو سهل. ومثل الترخيم في المرخم هو أن تحذف الآخر من اسم المنادى، فتقول إذا ما ناديت مَن اسمه حارث: يا حارُ هلم، فحذفت آخر الكلمة للتسهيل. فإذا رُخّم الاسم فقد ينتقل إعرابه إلى آخر ما بقي من حروف الكلمة. فتقول: يا حارُ هلُّمَ، بعدما كانت الراء مكسورة، نقل إليها حركة الثاء ليعرف السامع أنه قد حذف من الاسم حرف، فإنه إنما يعرف المنادى اسمه حارثًا بالثاء، فإذا حذف الثاء ربما يقول ما هو أنا، فإذا نقل إلى الراء حركة الثاء علم أنه المقصود. كذلك إذا نودي العبد باسم إلهي ربما يقع في نفسه أنه جدير بذلك الاسم، فينتقل وصف عبوديته إلى ذلك الاسم الإلهي الذي نودي به هذا العبد، فيعرف أنه المقصود من كونه عبدًا لاستصحاب الصفة له. هذا إذا نقل، وإذا لم ينقل حركة المحذوف من الاسم لما بقي، وترك على حاله كان القصد في ذلك قصدًا آخر، وهو ترك كل حق على حقيقته، حتى لا يكون لكون أثر على كون ولا يظهر لكون

(1) سورة الإسراء: الآية: 34.
(2) الفتوحات المكّية 4: 53.

خلعة على كون، فيكون المنفرد بذلك هو الله تعالى. فإن الضمة على الثاء من حارث هي لباسه، فإذا خلعها على الراء في الترخيم فقد خلع كونًا على كون، فربما قصده المخلوع عليه بالعبودية له، والثناء عليه، والخلع في الحقيقة إنما هو للمتكلم المنادى، لا لحرف الثاء، فالمنادى هو الذي خلع على الراء الرفع[1] الذي كان لحرف الثاء لما أزال عينه من الوجود)[2].

وبعيدًا عن الخوض في حسن الاستدلال على دلالة الترخيم الذي ذهب إليه اصطلاحيًا[3]، ومعجميًا[4]. فإن ابن عربي حاول استثمار كل جزئية في هذا الموضوع لصالح التأويل الذي يذهب إليه من خلال جرّ التوجيه النحوي إلى دائرة التأويل الصوفي، ليكون مَنْ ينادى ويوصف باسم إلهي، متوقعًا أن ذلك جدير به، سرعان ما يعرف ـ بوصف عبوديته ـ الفرق بين ما هو عليه من الصفة التي هي جزء من الاسم الإلهي، وبين الاسم الإلهي نفسه، ولذلك فالصفة التي خلعت عليه، لا بدَّ من أن يعرف أنها ليست له على سبيل الدوام بالاتصاف بها، كما أن حركة الحرف الذي حذف للترخيم قد تنقل إلى الحرف الذي قبله، وهناك علم بأنها ليست له، وإنما هي تعود إلى المحذوف حال إعادته إلى الكلمة، وإن أبقيت كل حرف على ما هو عليه فكأنك أقررت بأن ما لله لله، وما للعبد للعبد. وكما أن المتكلم هو الذي يترك الحركة أو ينقلها إلى الحرف السابق، فكذلك الله ـ سبحانه ـ يخلع على خلص عبيده من الصفات والكرامات والمقامات ما لا يصل إليه غيرهم، مع إقرارهم أن هذا الذي هم عليه إنما هو فضل من الله مَنَّ به عليهم دونما استحقاق لهم عليه. ومن ذلك عندهم (خلع القطبية والإمامة من الشخص الذي فُقد عينه إلى الشخص الذي قام في ذلك المقام، إذا كان الله هو الذي أقامه لا هذا الإمام الذي درج)[5].

ويصل ابن عربي إلى الحديث عن نداء الندبة الذي تكون فيه (الواو) أداة للنداء، وتدخله هاء السكت محاولًا توجيه ذلك بالربط بين هذا النوع من النداء والمعنى الذي يؤديه، فيقول: (وربما جعلوا الواو من أدوات النداء ولكن خصّوها بنداء خاص، بخلاف سائر الأدوات، فخصّوها بالانتداب، فينادون الميّت: واجبلاه، واسنداه...

---

(1) الأولى أن يقول: الضم، لأن المنادى في هذه الحالة مبني على ما يرفع به، والرفع إعراب.

(2) **الفتوحات المكّية** 4: 334 ـ 335.

(3) ينظر: **الأصول في النحو** 1: 359، وأسرار العربية: 214.

(4) ينظر: **لسان العرب**، مادة ر خ م. 12: 234.

(5) **الفتوحات المكّية** 4: 335.

ويقولون: وازيداه واسلطاناه، ولا بدَّ في هذا النداء من إدخال الهاء؛ هاء السكت في آخره لأنه ليس من شرط هذا النداء أن يقال بعده شيء، فلهذا أدخل هاء السكت عليه، فيكتفي، فيقول: واجبلاه، واحزناه، ولا يحتاج إلى أمرٍ آخر، وإذا قلت: يا زيدُ، وناديته بسائر حروف النداء من غير نداء الندبة، فلا بدَّ أنْ تذكر السبب الذي ناديته من أجله، فتقول: ﴿يَٰجِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُۥ﴾[1]، و﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ﴾[2]، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ﴾[3]، فلا تكون هاء السكت إلا في نداء الندبة خاصة)[4]. ولعل هذا الذي ذهب إليه ابن عربي لم يقل به أهل النحو من قبل، ويبدو أنه أكثر وجاهة من رأي بعض النحاة في المسألة إذ يذهبون إلى أن هذا النداء عادة ما تكون فيه هاء السكت، وقد تُحذف من سياق جملة النداء. قال الرضي: (إن إلحاق هاء السكت بعد زيادة الندبة... جائز في الوقف لا واجب)[5]. ومع القول بجواز وجودها فإن ذلك يعود تعليله إلى مسألة صوتية من دون الالتفات إلى المعنى الذي جيء بهذا النداء من أجله فقد (ألحقوا هذه الهاء بيانًا لحرف المدّ، ولا سيما الألف لخفائها، فإذا جئت بعدها بهاء ساكنة تبينت)[6]. وهو مما ذهب ابن عربي إلى خلافه، فجعل هاء السكت شرطًا في هذا النداء، لأن النادب أو المتوجع لا ينتظر شيئًا آخر ممن نودي، فالندبة أو التوجع هي غاية المتكلم، ولا غاية له غيرها، فجاء بالهاء للتلاؤم مع هذا المعنى، فلا يُنتظر من المنادى المندوب أو المتوجع منه شيء آخر.

---

(1) سورة سبأ: الآية: 10.
(2) سورة المائدة: الآية: 1.
(3) سورة النساء: الآية: 1.
(4) الفتوحات المكّية 4: 334.
(5) شرح الرضي على الكافية 1: 419.
(6) المصدر السابق والصفحة نفسها.

المبحث الثامن

الاستفهام والشرط

يلتقي الدرسان النحوي والبلاغي في مباحث متعدّدة تناولها كل منهما من زاوية خاصة، والتقت هاتان النظرتان في مبحث واحد سُمّي فيما بعد «علم المعاني» وذلك حين البحث عن الأغراض التي يمكن أن تخرج إليها بعض أساليب العربية، لتنتقل من حقل استعمالها الأساس إلى حقول دلالية ومعنوية أخرى تنهض بها القرائن، ويقوّيها السياق، وكان من ذلك خروج الاستفهام مثلًا أو الشرط عمّا وضع له إلى معانٍ أخرى يمكن للمتلقي أن يتوخاها من هذه الأساليب. ونجد لابن عربي اهتمامًا واضحًا بمثل هذه المسائل، واعتمادها بوصفها أحد بيانات التحليل اللغوي والوصول إلى المعنى. فكان ثمة حديث عن الاستفهام بغرضيه الحقيقي والمجازي، وبعض الحديث عن الشرط. وسيأتي الحديث عن بعض هذه الإحالات عنده.

ومن خلال تحليل جملة الاستفهام يستدلّ ابن عربي في قوله تعالى: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾[1] على أنه لا يوجد أحدٌ من العالم قد قدر الله حق قدره، وأن كل همة تتقاصر عن إدراك عظمته سبحانه، والوقوف على حقيقته. فيقول: (فزكوا أنفسهم وجرحوا خليفة الله في أرضه، ولم يكن ينبغي لهم ذلك، ولكن لتعلم أن أحدًا من العالم ما قدر الله حق قدره؛ إذ لا أعلم من الملائكة بالله وما ينبغي لجلاله من التعظيم، ومع هذا قالوا: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا﴾ فهذه الأداة هنا لا ينبغي أن تكون إلا من الأعلى في حق الأدنى.. بل أشد من هذا قولهم: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا﴾[2]. فمع كل ما قيل في حق الملائكة وطاعاتهم وانشغالهم بالتسبيح والتهليل لله آناء الليل وأطراف النهار فإن ذلك لم يمنعهم من الاستفهام في حضرة الله سبحانه، وكان ينبغي لهم التسليم

(1) سورة البقرة: الآية: 30.
(2) الفتوحات المكّية 5: 410.

والانقياد لأمر الله، وليس الاعتراض عليه، ونسبة الفساد وسفك الدماء لمن اختاره الله لمهمة الاستخلاف في الأرض.

وفي توجيه المعنى في قوله تعالى: ﴿ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَـٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾(1)، يفيد من مقولات البلاغيين في خروج الاستفهام عن حقيقته إلى معانٍ أخرى كتقرير الحجة على بني إسرائيل، أو توبيخهم وتقريعهم لما ذهبوا إليه من جعل عيسى وأمه إلهين، مستعينًا على الوصول إلى هذه المعاني بالقرائن. يقول ابن عربي: (والباعث على الاستفهام يختلف باختلاف المستفهم، فإن كان عالمًا بما استفهم عنه فالمقصود به إعلام الغير حيث ظنوا وقالوا خلاف ما هو الأمر عليه، مثل قوله تعالى لعيسى عليه السلام: ﴿ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَـٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ بحضور مَنْ نسب إليه ذلك من العابدين له من النصارى، فتبرأ عيسى بحضورهم من هذه النسبة، فيقول: ﴿سُبْحَـٰنَكَ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ﴾(2)، فكان المقصود توبيخ مَنْ عبده من أمته وجعله إلهًا، فقد وقع في الصورة؛ صورة الاستفهام وهو في الحقيقة توبيخ، ومثل هذا في صناعة العربية إذا أعربوه في الاصطلاح يعربونه همزة تقرير وإنكار، وإن قالوا فيه همزة استفهام والمراد به الإنكار، فلهم في إعراب مثل هذا طريقتان، فينبغي للعبد ألا يظهر بصفة تؤديه إلى أن يستفهم عنه فيها ربه؛ لما تعطيه رائحة الاستفهام... فاحذر من هذا المقام، ولا تُعصم من مثل هذا إلا بأن تكون عبوديتك حاكمة عليك، ظاهرة فيك على كل حال)(3). وواضح مما سبق أنه يحيل على مقولات أهل اللغة من النحويين والبلاغيين في فهم هذه المسألة وتوجيهها، وينطلق منها، فالهمزة خرجت عن الاستفهام إلى معنى الإنكار التوبيخي الذي يقتضي (أن المخاطب فعل فعلًا يستلزم توبيخه عليه وتقريعه)(4)، وهو مما حصل من بني إسرائيل في اتخاذهم المسيح إلهًا من دون الله. ولم يترك ابن عربي هذه الفرصة تمرّ ـ كما هو المعهود منه ـ من دون الإفادة منها وجرّها إلى ساحة المعنى الصوفي، وذلك بقوله إن العبد لا بدَّ له من أن لا يكون على حالة تؤدي إلى استفهام الحق عنها ومساءلته عليها، وذلك بإقامة حدود العبودية، وعدم الخروج عن هذه الصفة.

وفي مقام آخر يُوجِّه المعنى عنده بتقرير الحجة على بني إسرائيل، فالاستفهام

(1) سورة المائدة: الآية: 116.
(2) سورة المائدة: الآية: 116.
(3) الفتوحات المكّية 4: 389 ـ 390.
(4) معاني النحو 4: 210.

لعيسى عليه السلام، والتقرير والتوبيخ لمن عبده من قومه. يقول: (إن قوله: ﴿ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ﴾، قد يكون تقريرًا للحجة على مَنْ عبد عيسى عليه السلام وأمه، وقالوا إنهما إلهان، فإذا قال عيسى عليه السلام في الجواب ﴿سُبْحَٰنَكَ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ﴾ والمدعي يسمع ذلك، وقد علم بقرينة الحال والموطن ذلك المُدّعي أن عيسى ليس من أهل الكذب وإن إنكاره لما ادعوه صحيح علمنا من ذلك أنه تعالى أراد توبيخهم وتقريرهم، فالاستفهام لعيسى عليه السلام، والتقرير والتوبيخ لمن عبده، فإن الاستفهام على الحقيقة لا يصحّ من الله جملة واحدة، ويصحّ منه تعالى التقرير لإقامة الحجة والتوبيخ، فإن الاستفهام لا يكون إلا لمن لا يعلم ما استفهم عنه)[1]. وأصحاب علم المعاني لا يمنعون تعدّد المعنى في مثل هذه النصوص، وحملها على أكثر من وجه واحد إذا قامت بها القرائن، ونهض بها السياق، فضلًا عن أن بعض أهل التفسير قال بالمعنيين، التوبيخ والتقرير في توجيه الاستفهام الوارد في الآية، فهم لا يجوزون على الله الاستفهام لعلمه سبحانه بكل ما استُفهم عنه وما لم يُستفهم. يقول الماوردي: (واختلف أهل التأويل في معنى هذا السؤال وليس باستفهام، وإن خرج مخرج الاستفهام على قولين: أحدهما أنه تعالى سأله عن ذلك توبيخًا لمن ادعى ذلك عليه، ليكون إنكاره بعد السؤال أبلغ في التكذيب وأشدّ في التوبيخ والتقريع، والثاني: أنه قصد بهذا السؤال تعريفه أن قومه غيرّوا بعده، وادعوا عليه ما لم يقله)[2]. وقد ذهب القشيري الصوفي من قبل إلى أبعد مما ذهب إليه ابن عربي، فرأى أن هذا السؤال المراد منه إظهار براءة ساحته مما نسب إليه من قومه باتخاذه إلهًا فكان سؤال تشريف لا خطاب تعنيف[3].

وإذا انتقلنا مع ابن عربي إلى حديثه عن أسلوب الشرط، ومعنى بعض أدواته وجدناه ينطلق من مرجعية لغوية راسخة تحاول استحضار كثير من المقولات النحوية في أساليب العربية، وهو لا يبتعد في بعض المواقف عن توجيهات النحاة للمعنى هنا أو هناك، ففي قوله تعالى: ﴿لَّوْ أَرَادَ ٱللَّهُ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا﴾[4] يستدعي السياق النحوي، فضلًا عن السياق القرآني للوصول إلى المعنى. يقول: (فإن كان «لو» حرف

(1) الفتوحات المكّية 5: 410.
(2) النكت والعيون 2: 87.
(3) ينظر: لطائف الإشارات 2: 151.
(4) سورة الزمر: الآية: 4.

امتناع، ولكنه امتناع شيء لامتناع غيره، فهدم عدم لعدم، فإذا جاء حرف (لا) بعد «لو» كان «لو» حرف امتناع لوجود، ولم يأتِ في هذه الآية (لا)، فنفى الإرادة أن تتعلق باتخاذ الولد، ولم يقل: أن يلد ولدًا، فإنه يقول: ﴿لَمْ يَـلِدْ﴾[1]... فلهذا أتى بلفظة (لو) ولم يجعل بعدها لفظة (لا)، فكان حرف امتناع؛ أي لم يقع ذلك، ولا يقع لامتناع الذات أن توصف بما لا تستحقه ولهذا قال: ﴿مَا ٱتَّخَذَ صَٰحِبَةً وَلَا وَلَدًا﴾[2][3]. وغير خافٍ أن « لو» و«لولا» في أحد معانيهما يدلّان على ما أشار إليه، مع إحالتهما على معانٍ أخرى تحدث عنها أهل اللغة[4].

ويتدرج ابن عربي في فهم أسلوب الشرط، فيرى أنه يمكن أن يحمل على غير معناه الظاهر منه، فيسحبه إلى دائرة الاستفهام بحكم النزعة الصوفية في النظر إلى المعنى، ليكون الشرط في قوله تعالى: ﴿وَمَن يُبَدِّلْ نِعْمَةَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُ فَإِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾[5]، يحمل رائحة الاستفهام وليس الشرط، فيصبح التأويل: ﴿وَمَن يُبَدِّلْ نِعْمَةَ ٱللَّهِ﴾، وهي ما بَشَّرنا به من عموم مغفرته ﴿مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُ﴾، «فمَنْ» هنا وإن كانت شرطًا ففيها رائحة الاستفهام، وقال في الجواب: ﴿أَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾، ولم يقل فإن الله يعاقب مَنْ بدّل نعمة الله، فهو كما قال: (شديد العقاب في حال العقوبة، فما ثَم مَنْ يقدر ﴿وَمَن يُبَدِّلْ نِعْمَةَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُ﴾)[6] فلما لم يكن بمقدور واحدٍ، ولا برغبته تبديل نعمة الله ـ التي قيدّها بالبشارة بالمغفرة ـ فلا يبقى للشرط هنا مكان في فهم المعنى؛ إذ لا يوجد مَنْ يرغب عن عفو الله ورحمته، وبذلك ينصرف المعنى إلى دائرة الاستفهام أو ما هو قريب منها، وليكون الجواب قوله: (إن الله شديد العقاب) قرينة على نفي وجود هذا المستفهم عنه، فما ثَمَّ مَنْ يستطع تبديل نعمة الله ـ المغفرة ـ بعد هذا التهديد، فتبديل النعمة إعراض عن التعرض لمغفرته سبحانه، والشمول بعفوه، وهو مما لا طاقة لأحدٍ عليه.

وتقتضي الإشارة في نهاية هذا الفصل إلى أن ما تمّ ملاحقته وتحليله من مقاربات ابن عربي النحوية لم تكن هي الوحيدة التي وردت في «الفتوحات المكّية»،

---

(1) سورة الإخلاص: الآية: 3.
(2) سورة الجن: الآية: 3.
(3) الفتوحات المكّية 4: 313 ـ 314.
(4) ينظر: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب 1: 337، 359، ومعاني النحو 4: 76 ـ 78.
(5) سورة البقرة: الآية: 211.
(6) الفتوحات المكّية 7: 7.

ولكننا يمكن أن نقول إنها احتلت حيّزًا لا يمكن تجاهله من حيث مساحتها وأهميتها في التأويل النحوي، والصوفي. وقد أعرض الباحث عن ذكر كثير من القضايا النحوية الجزئية التي لا تجتمع تحت عنوان واحد، وتناثرت في كتاب ابن عربي هنا وهناك، وفي موضوعات عدة[1].

(1) ينظر مثلًا: 1: 173 الحديث عن توجيه الإعراب في (الحمد لله رب العالمين).
1: 278 ـ 279، 4: 299، 4: 107 في حديثه عن الإضافة.
5: 115 ـ 116 في الحديث عن الاستثناء.
6: 10 في الحديث عن القسم.
6: 27 في الحديث عن (أل) العهدية.
6: 29 حرف الجر الزائد للتوكيد.
6: 90 القول بتناوب حروف الجر.
7: 331 ـ 332 دلالة الخفض.
8: 9 دلالة حرف العطف (ثم).

الفصل الرابع

المقاربات السياقية

- توطئة:
- المبحث الأول: أثر السياق في توجيه المعنى.
- المبحث الثاني: السياق اللفظي (المقالي).
  - أولًا: سياق النص الجزئي.
  - ثانيًا: سياق النص الكلي.
- المبحث الثالث: سياق المقام.
- المبحث الرابع: السياق النفسي (العاطفي).

توطئة

لقد تميّزت قراءة النصوص في ضوء نظرية السياق بالعناية بكثير من الجوانب اللغوية التي تحيط بنشأة النصوص وتكونها سواءً ما كان منها لفظيًا أو اجتماعيًا، وبسبب من ذلك عُدَّ السياق من أفضل مناهج دراسة المعنى، فقد كان الشعور بالوظيفة الاجتماعية للغة كونها وسيلة الاتصال، وطريقة لتمييز الجماعات البشرية مؤثرًا في إبراز الشق الاجتماعي للغة، ومحاولة جعله صنوًا مهمًّا في صلب الدراسة اللغوية إلى جانب العناصر اللفظية، فقد كان شائعًا ـ إلى درجة كبيرة ـ أن هناك اختلافًا بين علم اللغة الاجتماعي، وعلم اللغة العام، ومكمن هذا الاختلاف في أن علم اللغة لا يُعنى إلا ببنية اللغة من دون العناية بالسياقات الاجتماعية التي تكتسب فيها اللغة وتستعمل[1].

وقوام المعنى على وفق المنهج السياقي في تحليل النصوص أمران: أحدهما مجموعة الوظائف اللغوية التي تمثّل الجانب اللفظي، وتشمل الوظائف الصوتية، والصرفية، والنحوية، والمعجمية، وثانيهما مجموعة الوظائف اللغوية التي تمثّل الجانب الاجتماعي أو ما يُسمّى بسياق الحال أو المقام الذي ينفتح بالنص على أفق أوسع يشمل المتكلم والمخاطب والظروف المحيطة بالنص، والبيئة، والعادات والتقاليد، والمعتقدات، والعلاقات الاجتماعية[2]. فالقراءة السياقية لا تكتفي بإجلاء المعنى عن طريق المستوى اللفظي لعملية التواصل اللغوي؛ لأن ذلك لا يعطينا إلا «معنى المقال» بل تنطلق من ذلك كله، وتبدأ من حيث انتهى الجانب اللفظي لتأخذ في قراءة النص بالعناية بكل ما يحيط به من ظروف وملابسات تُعدّ القرائن ذات الفائدة الكبرى في تحديد المعنى. ومن هنا قيل: (إن نظرية السياق إذا طبقت بحكمة تمثّل حجر الأساس في علم المعنى)[3]، فمعنى الوحدة الكلامية يعتمد بشكل

(1) ينظر: علم اللغة الاجتماعي: 19، واللغة العربية معناها ومبناها: 237 ـ 238.
(2) ينظر: اللغة العربية معناها ومبناها: 237 ـ 238، وتوجيه القراءات القرآنية في كتب معاني القرآن: 421.
(3) دور الكلمة في اللغة: 61.

جوهري وأساس على السياق، بل هو الذي يحدّد معانيها وأقيامها[1]، وبذلك أحدثت النظرية السياقية تغيرًا جوهريًا في النظر إلى المعنى من علاقة عقلية بين الحقائق والرموز الدالة عليها إلى مركب من العلاقات السياقية[2].

وجدير بنا في هذا المقام الإشارة إلى أن السياق بوصفه نظرية حديثة في دراسة المعنى كان الموروث اللغوي العربي القديم قد تنبّه بشكل أو بآخر إلى اعتماده معيارًا لحسم الدلالة وترجيحها[3]. ولعلنا نجد فيما سيأتي عن ابن عربي في مسألة عنايته بالقرائن بشكل عام واعتمادها في الوصول إلى المعنى ما يؤيد حضور المنهج عند القدماء، وإن كان بصورته الأولية غير المسماة.

وعلى الرغم مما قدّمته النظرية السياقية من حلول في عملية التحليل اللغوي فإنها لم تسلم من النقد الذي وُجِّه إليها، فقد ذهب بعضهم إلى أن المعنى الذي يأتي به السياق ليس من صنع القراءة السياقية وحدها حتى يُنسب إليها، فالمعنى المعجمي إنما هو في المقام الأول معنًى إفرادي وأساس في تحديد الدلالة، وليس للسياق هنا من دور سوى إقصاء بقية الدلالات التي تكمن في المفردة اللغوية، أو المفردات المكوّنة للنص، بحيث تترجح في النهاية دلالة واحدة فقط، أو تنحصر دلالة النص في حدود ضيقة بعد ما كانت عائمة نوعًا ما[4]. وربما عُدَّ هذا النقد واحدًا من منجزات النظرية السياقية، وليس مما يطعن في آلياتها؛ فالنظرية السياقية فوق ذلك لم تأتِ للقفز على بيانات التحليل اللغوي لمفردات النص بجميع أبعادها (الصوتية والصرفية والنحوية والمعجمية) بل انطلقت من ذلك إلى فضاء النص المنفتح على القرائن الأخرى المحيطة به.

ولعل أهم ما وجه من نقد لنظرية السياق، وَعُدَّ وجيهًا يتلخص في تركيز القراءة السياقية على العوامل الخارجية عن النص كالمقام والظروف الملابسة والعادات وإغفالها إلى درجة ما، أو تحاشيها النص نفسه[5]. ومع أن القول باستقلال النص عن ملابساته يُعدّ ضربًا من الخيال، إلا أن الإسراف في الاعتماد على العوامل الخارجية على النص يمكن أن يبتعد بالنص عن دائرة الكشف الصحيح عن المعنى.

---

(1) ينظر: اللغة والمعنى والسياق: 215 ـ 219، وعلم الدلالة/ جون لاينز: 22 ـ 23.

(2) ينظر: مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب: 27 ـ 28.

(3) ينظر: ما معنى نظرية المعنى عند فيرث/ بحث، مقدمة المترجم 61 ـ 62، والسياق في الفكر اللغوي عند العرب/ بحث: 116 ـ 120.

(4) ينظر: وصف اللغة العربية دلاليًا: 105.

(5) ينظر: القراءة والحداثة، مقاربة الكائن والممكن في القراءة العربية: 110.

وإذا انتقلنا إلى «الفتوحات المكّية» فإن بإمكاننا رصد «ممارسة سياقية» عند ابن عربي في بيان المعنى أخذت تظهر باتجاهين؛ الأول على مستوى التنظير؛ إذ نجده يتحدث وفي مناسبات عديدة عن أثر القرائن في الكشف عن المعنى، والثاني على مستوى تطبيق جزئيات المنهج السياقي في التحليل اللغوي على بُعديه المقالي، والمقامي.

المبحث الأول

أثر السياق (القرائن) في توجيه المعنى

إن المتتبع لنص «الفتوحات المكّية» يجد حضورًا واضحًا للقول بأهمية اعتماد السياق عمادًا للكشف عن الدلالة؛ إذ نجد ابن عربي وفي أكثر من مناسبة يركز الحديث عن «قرائن الأحوال» ودورها في إجلاء المعنى، والركون إلى جانب ما دون غيره مما يمكن أن يُحمل عليه. ويمكن رصد تكرار اصطلاح «قرينة الحال» أو «قرائن الأحوال» في نصّ الفتوحات. ويمكن القول إن ابن عربي يحتفل بالقرائن في اتجاهين عريضين؛ الأول يمثّل الدلالة اللغوية للمفردة المستعملة داخل النص ومدى احتمالها لمعان كثيرة ليس من طريق في تحديد معناها أو تضييقه إلا للسياق وقرائن الأحوال، والثاني يتحدث عن أهمية حضور هذه القرائن في تحديد الأحكام العبادية (الفقهية) بشكل أو بآخر.

يقول ابن عربي: (فإذا علم السامع اللفظة من اللافظ بها، أو يرى الكتابة، فإن علم مراد المتكلم في تلك الكلمة مع تضمنها في الاصطلاح معاني كثيرةً خلاف مراد المتكلم بها فذلك الفهم، وإن لم يعلم مراد المتكلم من تلك الكلمة على التفصيل واحتمل عنده فيها وجوه كثيرة مما تدلّ تلك الكلمة، ولا يعلم على التعيين مراد المتكلم من تلك الوجوه، ولا هل أرادها كلها، أو أراد وجهًا واحدًا أو ما كان، فمع هذا العلم بمدلول تلك الكلمة لا يقال فيه إنه أعطي الفهم فيها، وإنما أعطي العلم بمدلولاتها كلها لعلمه بالاصطلاح، لأن المتكلم بها عند السامع الغالب عليه أمران: الواحد: القصور عن معرفة مدلولات تلك الكلمة في اللسان، والأمر الآخر: أنه وإن عرف جميع مدلولاتها فإنه لا يتكلم بها إلا لمعنى تقتضيه قرينة الحال. فالذي يفهم مراده فذلك الذي أوتي الفهم فيها، ومَنْ لم يعلم ذلك فما فهم، فكأنَّ المتكلم ما أوصل إليه شيئًا في كلامه ذلك)[1]. وواضح هنا أنه يقرن ما اصطلح عليه بـ(الفهم) لمراد المتكلم من الكلمة مع تضمنها معاني أخرى كثيرة بعلم طرفي عملية التواصل اللغوي (المتكلم والمخاطب)

---

(1) الفتوحات المكّية 7: 37

بقرائن الأحوال التي وردت فيها هذه اللفظة في النص، فالمتلقي يسير دائمًا خلف القرائن اللغوية اللفظية وغير اللفظية المرافقة للنص، وليس له حرية تامة في فهم المراد من النص، والتحرر من قيود السياق التي ذهبت بالمعنى، أو كادت إلى معنى محدّد من دون المعاني التي يمكن أن تجود بها مفردات النص وإشعاعاتها الدلالية، ومَنْ لم يقف على هذا الحد لم يفهم من النص شيئًا وإن كان له علم إجمالي بكل دلالات المفردة اللغوية. وكأنَّ عملية التوصل الدلالي لم تتمّ بين طرفي الخطاب لتأرجح الدلالة على خيارات مفتوحة لم يقيدها السياق، والطريف في هذه المسألة أن ابن عربي ـ كما مرّ قبل قليل ـ يحمّل طرفي الخطاب اللغوي (المرسل والمتلقي) مسؤولية الوقوف على دلالة النص (الفهم عنده)، فإذا أهمل أحدهما العلم بقرائن الأحوال لم يكن للنص من قيمة دلالية ترتفع به إلى دائرة الإبلاغ.

ويقول في مقام آخر منبّهًا على أهمية «قرائن الأحوال» في تحديد الحكم الفقهي، كالوجوب والجواز والإباحة والحرمة، وتحديد دلالة المصطلح العبادي: (وإذا وردت الآية أو الخبر بلفظ ما من اللسان فالأصل أن يؤخذ بما هو عليه في لغة العرب، فإن أطلقه الشارع على غير المفهوم من اللسان، كاسم الصلاة واسم الوضوء واسم الحج واسم الزكاة صار الأصل ما فسّره الشارع ولم يحمل على ما هو عليه في اللسان حتى يرد من الرسول في ذلك اللفظ أنه به ما هو عليه في اللسان فيعدل عن ذلك إليه في ذلك الخبر على التعيين، وأوامر الشارع كلها محمولة على الوجوب ونواهيه محمولة على الحظر ما لم يقترن الأمر بقرينة حال تخرجه عن الوجوب إلى الندب، أو الإباحة، وكذلك النهي إن اقترنت به قرينة تخرجه من الحظر إلى الكراهة، فإذا تعرّى الأمر عن قرينة الندب أو الإباحة تعين الوجوب)[1]. وهكذا تكون قرائن الأحوال هي الحاكمة في توجيه دلالة المصطلح التعبدي من جهة، وتحديد الحكم الفقهي من جهة أخرى.

وضروري جدًّا في هذا المقام التنويه بأن قرائن الأحوال تمتد عند ابن عربي لتشمل القرائن اللفظية (المقالية) عند أهل السياق والقرائن غير اللفظية، الخارجية (المقامية)، فلا تقتصر قرينة الحال عنده على الجانب المقامي والاجتماعي، بل تبدأ أولًا بتحليل النص داخليًا بالنظر إلى مفرداته وما يحيط بها قبل التوجه إلى خارج النصّ وما يمكن أن يمد الدلالة بمعايير القبول (فلا لسان أفصح من لسان الأحوال، وقرائن الأحوال تفيد العلوم

(1) الفتوحات المكّية 3: 247، وينظر في هذا المعنى أيضًا 2: 22 ـ 23، 1: 350.

التي تجيء بطريق العبارات، والعبارات من جملة الأحوال عندنا)[1] وهو بذلك قد جمع في مصطلح «قرائن الأحوال» اتجاهي القراءة السياقية معًا؛ المقالية والمقامية.

ولعلنا نستطيع من خلال هذا الذي قدّمه ابن عربي أن نفتح نافذة واسعة على أنواع السياقات اللغوية؛ لفظية وغير لفظية، ومعرفة مدى حضورها في عملية انتاج الدلالة. ولما كان النص القرآني واحدًا من أهم موجهات الفكر عنده، والمنطلق الأساس في كثير مما يذهب إليه من فهم، فإن حضور السياق في فهم النص القرآني وتوجيه المعنى فيه والذهاب معه إلى الدلالة التي يريد، أو يمكن أن تنفتح عليها من دون إغلاق مجال التأويل عليها فقط، فالنص القرآني منفتح على الفهم ما أسعفت متلقيه القرائن، ونهضت بالدلالة معه الأدلة. وهذا لا يعني أن السياق كان حاضرًا فقط في فهم النص القرآني بل يمكن القول إن النصّ القرآني هو المهيمن والمستحوذ على جهود ابن عربي، وعلى قراءته السياقية له. ووفقًا لهذا سنقف على أنواع متعدّدة من السياقات تتوزع على نوعين رئيسين بحسب أهل النظرية السياقية؛ الأول: السياق اللفظي (المقالي)، ويسير في قراءة النص باتجاهين متوازيين؛ سياق النص الجزئي الذي يمثّل القراءة الأفقية للنص، والسياق الكلي الذي يمثّل قراءة النص باتجاه عمودي. والثاني: سياق المقام، ويتوزع على أنواع من السياقات مثل قرائن الأحوال والظروف الملابسة للنص والسياق الاجتماعي، والأخير السياق النفسي (العاطفي).

(1) الفتوحات المكّية 2: 88.

المبحث الثاني

السياق اللفظي (المقالي)

إن الكلمات في أي نصّ لغوي لا تتوالى بنحو عشوائي، ولا تأتي اعتباطًا، بل يخضع ترتيبها وتناسقها لأنساق وعلاقات شكلية داخلية تكون مرتبطة بالجانب الدلالي الذي يمكن أن تؤديه عن طريق هذا الانتظام، فمعنى أي نصّ لغوي لا يتأتى من معرفة مجموع معاني مفرداته فقط، بل لا بدَّ أن يكون مرتبطًا بترجمة كثير من علاقات التركيب داخل النص إلى قرائن معنوية تجتمع مع معاني مفردات النص اللغوية للوصول به إلى المعنى الدلالي الذي تريد الرسالة اللغوية إيصاله إلى المتلقي، وعلى هذا فإن وظيفة كل عنصر لغوي داخل التركيب إنما تأتي من العلاقة التي تربطه بالعناصر الأخرى، ومن هنا تأتي أهمية قراءة النص في ضوء القرائن اللفظية في الكشف عن كثير من مكنونات النص وغاياته سواء ما تعلق منها بالنظر إلى جزئيات النص أم كان على مستوى قراءة النص بأكمله، فالعملية تكاد تكون متداخلة إلى حدٍّ كبير فـ(لكي نفهم العناصر الجزئية في النص، لا بُدَّ ـ أولًا ـ من فهم النص في كليته، وهذا الفهم للنص في كليته لا بدَّ أن ينبع من فهم العناصر الجزئية المكوّنة له)[1]، وبذلك تبدو عملية قراءة النص تستند إلى معرفة باللغة من جانب، وبخصائص النص ومقوماته من جانب آخر. ومن هنا نستطيع أن نميز بين نوعين من القرائن اللفظية الحاضرة في توجيه المعنى للنصوص القرآنية في «الفتوحات المكّية»؛ الأول قراءة هذه النصوص في ضوء سياقها الجزئي وتمثّله القرائن المصاحبة للنص (لفظيًا)، والقراءة القرآنية، والثاني قراءتها في ضوء سياقها الكلي، أي بما له علاقة بالنص القرآني بأجمعه.

أولًا: سياق النص الجزئي:

ويُراد به نسق الكلام الذي يقوم على ارتباط الألفاظ بعلاقات سياقية بما قبلها وما بعدها، فالوحدات الدلالية المشكّلة لأي نصّ إنما تقع في مجاورة وحدات دلالية أخرى،

(1) إشكاليات القراءة وآليات التأويل: 22.

وإن معاني هذه الوحدات مرتبطة بشكل كبير بملاحظة الوحدات الدلالية الأخرى التي تجاورها في النص، ونعني بها الكلمات والجمل السابقة عليها واللاحقة لها[1]، وهذا الرباط هو الذي سمّاه عبد القاهر الجرجاني بالنظم فـ(الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجرّدة، ولا من حيث هي كلم مفردة، وإن الفضيلة وخلافها في ملاءمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها، أو ما أشبه ذلك مما لا تعلق له بصريح اللفظ، ومما يشهد لذلك أنك ترى الكلمة تروقك في موضع، ثم تراها بعينها تثقل عليك وتوحشك في موضع آخر)[2]. وقد أطلق أولمان على هذا الرباط الذي يشدّ الوحدات الدلالية إلى بعضها بـ: عملية (الرصف)[3]. وبهذا تستقي الألفاظ المكوّنة للنص دلالتها من تناسقها وعملها داخل النص؛ إذ (لا يمكن فهم أي كلمة على نحو تام بمعزل عن الكلمات الأخرى ذات العلاقة بها، والتي تحدّد معناها)[4]. ومن هنا يكون النظر إلى النص اللغوي في ضوء هذه القرائن مسهمًا في فتح ألفاظ النص وتراكيبه على الممكن من الدلالة، ويكون غياب هذه القرائن عاملًا على فتح النص على الاحتمالات المتعدّدة للمعنى، وتذهب بالنص إلى مذاهب مختلفة من التأويل. ومن هنا تبدو معرفة الظواهر النصية وكيفية اشتغالاتها ومعرفة العلائق بين مكونات النص لها نوع من الحاكمية في توجيه المعنى، وتحييد اجتهادات القارئ إلى حدٍّ ما في صنع المعنى وإنتاج الدلالة[5]. وربما كان مهمًّا التنبيه على أن العناية بهذه القرائن لوحدها من دون النظر إلى الجانب المقامي قد يذهب بالمعنى إلى غير وجهته، فالنظر إلى علاقة الكلمات داخل النص بما قبلها وما بعدها (قد يحدث تأثيرًا معنويًّا أسلوبيًّا ينقل مواقع التركيز المعنوي من كلمة إلى أخرى ضمن عوامل الموقف اللغوي، واستراتيجية الكلام ومشاعر المتحدث وعلاقته بالسامع أو المتلقي)[6].

يذهب ابن عربي في حديثه عن الرجاء إلى أنه (ما من أحدٍ في الدار الآخرة إلا وهو يحمد الله ويرجو رحمته ويخاف عذابه واستمراره عليه، فجعل الله عقيب قوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[7] قوله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾[8]، فالعالم بين يدي

---

(1) ينظر: علم الدلالة/ د. أحمد مختار عمر: 68 ـ 69، ودور الكلمة في اللغة: 62.
(2) دلائل الإعجاز: 46.
(3) ينظر: علم الدلالة/ د. أحمد مختار عمر: 73.
(4) اللغة والمعنى والسياق: 83.
(5) ينظر: مفهوم المرجعية وإشكالية التأويل في تحليل الخطاب الأدبي/ بحث: 41.
(6) التطور الدلالي بين لغة الشعر ولغة القرآن الكريم: 75.
(7) سورة الفاتحة: الآية: 1.
(8) سورة الفاتحة: الآية: 2.

هذه الرحمة، ورحمة البسملة، بما هو عليه من محمود ومذموم)[1]، فوجد أن (العالمين) منحصر بين قوله ﴿ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ في البسملة و﴿ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ في الآية الثانية من الفاتحة، وفي هذا فتحٌ واسع لباب الرجاء لجميع عبيد الله، المطيع منهم والعاصي، فرحمة الله وعفوه يمكن أن يشملان كُلَّ بَرٍّ وفاجر، وما ذلك على الله بعزيز. ويأخذ بعد ذلك بمقارنة هذه الحال مع قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ مَعَ ٱلۡعُسۡرِ يُسۡرًا ۝٥ إِنَّ مَعَ ٱلۡعُسۡرِ يُسۡرًا﴾[2]، فالله تعالى نكَّر اليُسر وأدخل الألف واللام اللتين للتعريف والعهد على العسر، فكان العسر الثاني هو عين الأول، وليس ذلك في اليسر، وهو تنبيه عجيب من الله لعباده ليقويّ عندهم الرجاء والطمع في رحمة الله. وقد أنشد بعض الصوفية[3]:

إذا ضـــاق بـــك الأمـــرُ ففـكـر فـي ألـم نـشـرح
فـعـسـرٌ بـيـن يـسـريـنِ إذا ذُكِّـرتَـه فـافـرح

وفي مقام الحديث عن التقوى يعمل ابن عربي على مقارنة قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسۡلِمُونَ﴾[4] مع قوله: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ﴾[5]، مستفهمًا أيهما أشد في الطلب وأصعب على المؤمنين الذين طلب منهم ذلك؟ مرجحًا المعنى بين جعل (ما) في الآية الثانية مصدرية أو نافية، وكل معنى في سياق خاص، وتقول به طائفة معينة، ليصل إلى أن طلب التقوى في قوله (حق تقاته) أهون من طلبها في (ما استطعتم)؛ ففي المرّة الأولى كان الطلب عسيرًا محدّدًا غيرَ منفتح، أما في الثانية فبدلالة (ما) إذا حملت على المصدرية تكون التقوى لا حدود لها ولا حصر، فما دام المرء في استطاعة كُلِّف بإيجاد التقوى، وهو ما لا يدركه أحد[6]. وعلى ذلك فـ(هذه الآية أصعب آية مرَّت على الصحابة، وتخيلوا أن الله خفَّف عن عباده بآية الاستطاعة في التقوى، وما علموا أنهم انتقلوا إلى الأشد... إن تقوى الله بالاستطاعة أعظم في التكليف، فإنه عزيزٌ أن يبذل الإنسان في عمله جهد استطاعته، لا بدَّ من فضله يبقيها، وفي حق تقاته ليس كذلك، وعلمنا أن الله أثبت العبد في الاستطاعة، فلا ينبغي أن ننفيه عن الموضع الذي أثبته الحق فيه، فإن ذلك منازعة لله. وفي (حق تقاته) أثبت له النظر إليه في تقواه، وهو أهون عليه، فما كان

(1) الفتوحات المكّية 6: 373.
(2) سورة الشرح: الآيتان: 5 ـ 6.
(3) ينظر: الفتوحات المكّية 6: 373.
(4) سورة آل عمران: الآية: 102.
(5) سورة التغابن: الآية: 16.
(6) ينظر: الفتوحات المكّية 3: 237.

شديدًا عندهم كان في نفس الأمرِ أهون عند من فهم عن الله، وما كان هينًا عندهم كان في نفس الأمرِ شديدًا)[1]. ولما كان الخطاب بـ(ما استطعتم) مستحيلًا بدلالة مصدرية (ما)، فإننا نجد عنده توجيهًا آخر يأتي من جعل (ما) نافية وليست مصدرية، من دون أن يغلق الباب على الدلالة الأولى، فيكون المكلفون بالتقوى على فريقين؛ الأول يرى أن للعبد قوّة واستطاعة يدعيها، وفريق يبرأ من حوله وقوّته. فالمدعون في القوّة يجعلون (ما) مصدرية، وأهل التبري يجعلونها للنفي، فنفى عندهم الاستطاعة على التقوى[2]. فلولا ما ظهر من العبد من الدعوى بالقوّة وتحمل الأمر ما قيل له: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾، فالمدعي مطالب بالبرهان على دعواه، والمتبري مقرٌ على نفسه بالعجز عن أن يكون كما أراد له مولاه.

وفي حديثه عن آية الكرسي وأسرارها وشرف تفضيلها يذكر لنا أن السر الذي يقف وراء ذلك ما ورد فيها من أسماء دالة عليه سبحانه، ما بين اسم ظاهر ومضمر، فكان ذلك في ستة عشر موضعًا؛ منها خمسة أسماء ظاهرة هي الله والحي والقيوم والعلي والعظيم، وتسعة وردت بصيغة الضمير الظاهر (هو، وتكرر مرتين والضمائر المتصلة في تأخذه، له، عنده، بإذنه، علمه، كرسيه، يؤوده)، واثنان بصيغة الضمير المستتر في (يعلم) و(يشاء)، وليس في آية أخرى هذا الكم من أسمائه سبحانه، ولذلك شُرّفت هذه الآية وعظمت[3].

وفي سياق قوله تعالى: ﴿ٱهْبِطُواْ مِنْهَا جَمِيعًا﴾[4] يجد ابن عربي عقوبة معنوية لآدم وحواء لتشريكهما في الهبوط مع إبليس، فيقول (شرّك الله إبليس وآدم وحواء في ضمير واحد، وهو كان أشدّ العقوبة على آدم فقيل لهم: ﴿ٱهْبِطُواْ﴾ بضمير الجماعة، ولم يكن الهبوط عقوبة لآدم وحوّاء، وإنما كان عقوبة لإبليس، فإن آدم أهبط لصدق الوعد بأن يُجعل في الأرض خليفة بعد ما تاب الله عليه واجتباه وتلقى الكلمات من ربه بالاعتراف... فكان هبوط آدم وحواء كرامة وهبوط إبليس هبوط خذلانٍ واكتساب أوزار... ولهذا قلنا إن العقوبة في حق آدم إنما كانت في جمعه مع إبليس في الضمير حيث خاطبهم الحق بالهبوط بالكلام الذي يليق بجلاله)[5]، وبهذا لا يخلو الأمر بصيغة الجماعة من عقوبة ولو كانت معنوية لآدم وحوّاء نتيجة عصيانهما أمر الحق سبحانه على الرغم من قبول عذرهما فيما بعد.

(1) الفتوحات المكّية 3: 237.
(2) ينظر: المصدر السابق 3: 238.
(3) ينظر: المصدر السابق 3: 259.
(4) سورة البقرة: الآية: 38.
(5) الفتوحات المكّية 1: 350 ـ 351.

وفي مقام الحديث عن ذم النفاق والنهي عنه يرى أن الله سبحانه وتعالى قد أخذ المنافقين بقولهم: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ﴾[1]، وليس بجريرة النفاق، فـ(ما أخذ المنافق هنا إلا لأمرٍ دقيق لا يشعر به كثير من المؤمنين العلماء، وقد نبّه الله عليه لمن ﴿أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾[2] وذلك أن المنافقين هنا ﴿وَإِذَا لَقُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا﴾[3]، لو قالوا ذلك حقيقة لسعدوا، ﴿وَإِذَا خَلَوْا۟ إِلَىٰ شَيَٰطِينِهِمْ قَالُوٓا۟ إِنَّا مَعَكُمْ﴾[4]، لو قالوا ذلك وسكتوا ما أثر فيهم الذم الواقع، وإنما زادوا ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ﴾، فشهدوا على أنفسهم أنهم كانوا كاذبين، فما أخذوا إلا بما أقرّوا به، ولو أنهم بقوا على صورة النفاق من غير زيادة لسعدوا، ألا ترى الله لما اخبر عن نفسه في مؤاخذته إياهم كيف قال: ﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾[5]، وما عرفك الله الجزاء الذي جازى به المنافق إلا لتعلم مِنْ أينَ أُخذَ مَنْ أُخِذ حتى تكون أنت تجتنب موارد الهلاك)[6]. فكانت عقوبتهم باستهزاء الله بهم من جنس ما عملوا، مع الفارق بين عقوبة الله ذي القوّة المتين، وفعلهم الذي أوجب عليهم هذه العقوبة.

وبعيدًا عما قيل في آية التطهير، وموضعها في القرآن الكريم بين آيات ليست متحدة السياق معها يرى ابن عربي أن مجيئها بين آيات تضمنت مجموعة وصايا لنساء النبي ﷺ إنما هو باب اللطف والرحمة بأمهات المؤمنين؛ إذ (ببركة أهل البيت وما أراد الله به من التطهير بقوله: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾[7] تفعل أزواج النبي ما أوصيناهن به... فكان أهل البيت أمانًا لأزواج رسول الله ﷺ من الوقوع في المخالفات التي يعود عارها على أهل البيت)[8]، وواضح أنه يخرج نساء النبي من أهل البيت الذين نزلت بهم آية التطهير. ولما كان الأمر كذلك كان لا بدَّ من توجيه لوجود آية التطهير في هذا الموضع من المصحف، فذهب إلى ما ذهب، فقد يكون ذكر أهل البيت عليهم الصلاة والسلام في هذا الموضع، والتذكير بتطهيره سبحانه وتعالى لهم حافزًا لنساء النبي للالتزام بما أوصاهن به الله، واتخاذهم قدوة حسنة في ذلك. ولا ينسى ابن عربي في توجيهه الدلالة بهذا الاستئناس بالحديث الشريف: (أهل بيتي أمان لأمتي)[9].

(1) سورة البقرة: الآية: 14.
(2) سورة ق: الآية: 37.
(3) سورة البقرة: الآية: 14.
(4) سورة البقرة: الآية: 14.
(5) سورة البقرة: الآية: 15.
(6) الفتوحات المكّية 6: 256.
(7) سورة الأحزاب: الآية: 33.
(8) الفتوحات المكّية 3: 188.
(9) يراجع في تخريج الحديث: بحار الأنوار 23: 123، 27: 309.

ويبتعد ابن عربي في قصة نبي الله سليمان عليه السلام مع الخيل عمّا ذهب إليه كثير من أهل التفسير من خلال إعمال بعض القرائن اللفظية في الآيات التي أوردت القصة في سورة (ص)، فيرى أنك (كما تقول أخذت هذا العلم عن فلان، فأنت فيه كهو، كذلك قول سليمان عليه السلام ﴿أَحْبَبْتُ حُبَّ ٱلْخَيْرِ﴾[1]، لأنه سمّاه خيرًا، والخير منسوبٌ إلى الله، فقال: ﴿عَن ذِكْرِ رَبِّى﴾[2] إياه، بالخيرية أحببته، فطفق يمسح بيده على أعراقها وسوقها فرحًا وإعجابًا بخير ربه... ولهذا لما توارت بالحجاب، أعني الصافنات الجياد اشتاق إليها لأنه فقد المحل الذي أوجب له هذه الصفة الملذوذة، فإنها كانت مجلى له، فقال: ﴿رُدُّوهَا عَلَىَّ﴾[3]، وأما المفسرون الذين جعلوا التواري للشمس، فليس للشمس هنا ذكر ولا للصلاة التي يزعمون... وأما استرواحهم فيما فسروه بقوله: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَٰنَ﴾[4]، فليس تلك الفتنة هي الاختبار إذا كان متعلقه الخيل ولا بدَّ، فيكون اختباره إذا رآها هل يحبها عن ذكري لها، أو هل يحبها لعينها، فأخبر ﷺ أنه أحبها عن ذكر ربه إياها، لا نفسها مع حسنها وجمالها وحاجته إليها)[5]. فكانت الخيل على وفق هذه الدلالة مظهرًا من مظاهر تجلي قدرة الله سبحانه وجماله، فكان حبّه لها حبًّا لله سبحانه وتعالى، ومسحه على أعناقها تذكر لقدرة خالقه وحسن تصويره، وفي ذلك ذكر له من الأذكار، فلما توارت الخيل فقد الباعث على التلذّذ بذكر ربه فأمر بردها عليه. ولعل سياق النص القرآني لا يأبى مثل هذه الدلالة، وإن احتمل غيرها مما ذكره أهل التفسير.

وإذا انتقلنا إلى القراءات القرآنية بوصفها صورة من صور القرائن اللفظية التي تمثّل سياق النص الجزئي فإننا نجد على قلة احتفاله بها توجيهات متعدّدة تتخذ القراءة القرآنية معيارًا للذهاب إليها دون غيرها من المعاني.

ولعل آية الوضوء واحدة من أهم مصاديق اختلاف الدلالة وما يتبعها في اختلاف الحكم الفقهي بين المسلمين سيرًا خلف قراءة لهذه الآية دون أخرى. وابن عربي مع إقراره بوجود قراءة أخرى غير النصب وهي قراءة الجر في (أرجلكم) يذهب إلى أن القول بالنصب لا يخرج الدلالة عن مسح القدمين في الوضوء، كما لو قرأنا بالجر، وهذا المعنى بالقول بالمسح مع قراءة النصب يمكن تحصيله بالنظر إلى قرينة (الواو) التي سبقت (أرجلكم)، وذلك بإخراجها عن دائرة العطف إلى المعيّة، وبهذا لا يخرج النص

(1) سورة ص: الآية: 32.
(2) سورة ص: الآية: 32.
(3) سورة ص: الآية: 33.
(4) سورة ص: الآية: 34.
(5) الفتوحات المكّية 3: 311 ـ 312.

عما هو موجود في المصحف مع الذهاب إلى الحكم الفقهي الصحيح في المسألة.
يقول: (وأما القراءة في قوله: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ﴾[1] بفتح اللام وكسرها من أجل حرف الواو على أن يكون عطفًا على الممسوح بالخفض، وعلى المغسول بالفتح، فمذهبنا أن الفتح في اللام لا يخرجه عن الممسوح؛ فإن هذه الواو تكون (واو مع)، وواو المعية تنصب، تقول: قام زيدٌ وعمرًا، و استوى الماءَ والخشبةَ، وما أنت وقصعةً من ثريد، ومررت بزيدٍ وعمرًا، وكذلك من قرأ: ﴿وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ﴾[2] بفتح اللام، فحجة من يقول بالمسح في هذه الآية أقوى لأنه يشارك القائل في الغسل في الدلالة التي اعتبرها وهي فتح اللام، ولم يشاركه من يقول بالغسل في خفض اللام)[3]. وهو مع ما ذهب إليه من ترجيح حكم المسح يبقي الباب مفتوحًا للقول بالغسل، وذلك بتقوية قراءة النصب لاحتمالها المعنيين؛ المسح والغسل، بحمل الواو على المعية أو العطف، وهذا مما لا يحصل من قراءة الجر التي لا تبقي إلا المسح.

وفي مقام الحديث عن أسرار الحج يذكر لنا أن في قوله تعالى: ﴿وَأَذِّن فِي ٱلنَّاسِ بِٱلْحَجِّ﴾[4] قراءتين؛ الأولى وهي الأصل بفتح الحاء في كلمة (الحَج)، والثانية بكسرها[5]. وهو وإن لم يذكر صراحة ترجيحه إحدى القراءتين لكن المعاني المترتبة ـ عنده ـ على القراءة الثانية (بالكسر) تنسجم تمامًا مع ما يذهب إليه أهل التصوف في فهم معاني الحج وأسراره، ولذلك نراه يذكرها أولًا قبل القراءة الأصل. يقول: (وقرئ بكسر الحاء وهو الاسم، وبفتحها وهو المصدر، فمن فتح وجب عليه أن يقصد البيت ليفعل ما أمره الله به أن يفعله عند الوصول إليه من المناسك التي عيّن الله له أن يفعلها، ومَنْ قرأ بالكسر وأراد الاسم فمعناه أن يراعي قصد البيت، فيقصد ما يقصده البيت، وبينهما بون بعيد، فإن العبد بفتح الحاء يقصد البيت، وبكسرها يقصد قصد البيت، فيقوم في الكسر مقام البيت. . . فللّه على الناس أن يجعلوا قلوبهم كالبيت تُطلب بحالها أن يكون الحق ساكنها كما قال: اطلبوني في قلوب العارفين بي، فهذا معنى الكسر)[6].

وهكذا يحلّق ابن عربي مع قراءة الكسر ليفيض عليها من فهمه، ويذهب بالمعنى مذهبًا روحيًا وعرفانيًا، ففرق بين مَنْ قصد البيت لأداء مناسك الحج، وبين من جعل

(1) ينظر في القراءتين: **الحجة في القراءات السبع**: 129.
(2) سورة المائدة: الآية: 6.
(3) **الفتوحات المكّية** 1: 518.
(4) سورة الحج: الآية: 27
(5) ينظر في القراءة: **الحجة في القراءات السبع**: 112.
(6) **الفتوحات المكّية** 2: 424.

قلبه بيتًا لله سبحانه وتعالى، فمن قرأ بالكسر قصد القصد الذي من أجله كان البيت الحرام وهو أن يكون موضعًا لذكر الله وتعظيمه، فكان قلبه مكانًا لا يسع غير الله، ولا يسع الله إلا هو، تناصًّا مع الحديث القدسي: (وسعني قلب عبدي المؤمن)، وشتان بين بيت يحج إليه الناس، وبين قلب كان محلًا لرؤية آثار الله فيه، ثم يذهب بعد تقرير هذا المعنى إلى أبعد من ذلك، فالعارفون على مراتب في فهم هذا المعنى، فمن قرأ منهم بالفتح وجب عليه أن يطلب قلبه ليرى آثار ربه فيعمل بحسب ما يرى من الآثار الإلهية، ومَنْ قرأ بالكسر فإنما يطلب الله ويقصده[1].

وفي قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُنفَخُ فِي ٱلصُّورِۚ﴾[2] يميل ابن عربي إلى القراءة الثانية (ننفخ)[3]، (فالنافخ إنما هو إسرافيل ﷺ والله قد أضاف النفخ إلى نفسه، فالنفخ من إسرافيل، والقبول من الصور، وسر الحق بينهما هو المعنى بين النافخ والقابل، كالرابط من الحروف بين الكلمتين، وذلك هو سرّ الفعل الأقدس الأنزه الذي لا يطّلع عليه النافخ ولا القابل)[4]، ليكون الله سبحانه هو الذي له قوّة الفعل، وإنما المَلَك صورة من صور هذه القوّة، وأداة قد أنفذت الأمر الإلهي بالنفخ في الصور. ولعلنا لا نعدم حضورًا لبعض القراءات القرآنية الأخرى على الرغم من أنها لم تنهض بالمعنى كما يُراد له صوفيًّا[5].

ثانيًا: سياق النص الكلي:

يمثّل هذا النوع السياق اللفظي بمعناه الواسع الذي ينظر إلى النص بوصفه وحدة متكاملة يمكن الاستعانة ببعضها على فهم الآخر، وقديمًا ذهب أهل التفسير إلى القول بتفسير القرآن بالقرآن، والاستئناس ببعضه على فهم بعض، فـ(من أراد تفسير الكتاب العزيز طلبه أولًا من القرآن، فما أجمل فيه في مكان فُسِّر في موضع آخر)[6]. ويذهب أصحاب النظرية السياقية الحديثة إلى أن السياق لا بدَّ من أن يشمل لا الكلمات والجمل السابقة واللاحقة فحسب، بل القطعة كلها، والكتاب كله[7]. ونصّ الفتوحات المكّية

(1) ينظر: الفتوحات المكّية 2: 424.
(2) سورة طه: الآية: 102.
(3) ينظر في القراءة: السبعة في القراءات: 424، وهي قراءة أبي عمر وحده.
(4) الفتوحات المكّية 1: 134.
(5) ينظر: المصدر السابق 1: 133، 499، و3:215.
(6) الإتقان في علوم القرآن 4: 174، وينظر: البرهان في علوم القرآن 2: 200.
(7) ينظر: دور الكلمة في اللغة: 57.

حافل بمثل هذا النوع من القرائن؛ إذ تراه كثيرًا ما يفزع في توجيه المعنى في نصّ قرآني إلى نصوص قرآنية أخرى تفيد في رفد الدلالة التي يذهب إليها.

ففي الحديث عن التسليم في خاتمة الصلاة: (السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين) تتسع دائرة الصالحين عند ابن عربي لتشمل الناس جميعًا، المؤمن والكافر، وما ذاك إلا بقرينة قرآنية جعلت المفتاح للوصول إلى هذا المعنى؛ إذ (شمل بالألف واللام ليصيب سلامه كل عبد صالح في السموات والأرض، ولا ينوي من الصالحين ما هو المعهود في العرف، ما ثَّم إلا صالح؛ فإن الله يقول: ﴿وَإِن مِّن شَيۡءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمۡدِهِۦ﴾[1]، فكل شيءٍ ينزه ربه فهو إذن صالح. هذا من علوم الإيمان والكشف، فإنه بالصالحين الذين استُعملوا فيما صلحوا له وليس سوى التسبيح، فإن الله أخبر عنهم بهذه الصفة، فلم يبق كافر ولا مؤمن إلا وقد شملت تفاصيله هذه الآية... فإنه يدخل فيه من يستحق السلام عليه بطريق الوجوب، ومَنْ لا يستحق ذلك)[2].

وقريب من هذا المعنى تأويله قوله تعالى: ﴿وَيَسۡتَغۡفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ رَبَّنَا وَسِعۡتَ كُلَّ شَيۡءٍ رَّحۡمَةً وَعِلۡمًا﴾[3]، فقد ذهب إلى أن هذا الاستغفار من الملائكة يشمل العاصين من عباد الله أيضًا، وذلك باستحضاره مجموعة من الآيات القرآنية الأخرى، محاولًا ربط هذه الآيات بعضها بالآخر وصولًا إلى هذا المعنى، وغير ذلك فهو يعقد مقارنة بين استغفار الملائكة هذا، وتلطف عيسى عليه السلام وتأدبه مع الله سبحانه في استدرار الرحمة لعصاة قومه بقوله: ﴿إِن تُعَذِّبۡهُمۡ فَإِنَّهُمۡ عِبَادُكَۖ وَإِن تَغۡفِرۡ لَهُمۡ فَإِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ﴾[4]، ليصل إلى أن استغفار الملائكة واستعطافهم كان أكثر استدرارًا للرحمة، وأكثر تلطفًا في هذا المطلب (فإن الملائكة أهل أدب مع الله، فقالوا: ﴿رَبَّنَا وَسِعۡتَ كُلَّ شَيۡءٍ رَّحۡمَةً وَعِلۡمًا﴾ بقولك: ﴿وَرَحۡمَتِي وَسِعَتۡ كُلَّ شَيۡءٍ﴾[5]، وهؤلاء العصاة من الداخلين في عموم لفظه (كل). و«علمًا» من قوله: ﴿أَحَاطَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عِلۡمَۢا﴾[6]. فهذا مثل قول العبد الصالح الذي أخبرنا الله بقوله: ﴿إِن تُعَذِّبۡهُمۡ فَإِنَّهُمۡ عِبَادُكَۖ وَإِن تَغۡفِرۡ لَهُمۡ فَإِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ﴾، فتأدب مع الله في هذا القول لما عصى قومه الله تعالى ولم

(1) سورة الإسراء: الآية: 44.
(2) الفتوحات المكّية 2: 78 ـ 79.
(3) سورة غافر: الآية: 7.
(4) سورة المائدة: الآية: 118.
(5) سورة الأعراف: الآية: 156.
(6) سورة الطلاق: الآية: 12.

يتوبوا، فعلم الله منه أنه تأدب مع الله، وأنه عرّض بالمغفرة لما علم أن رحمته سبقت غضبه، غير أنَّ نفس الملائكة أقوى في الأدب لأنهم أعلم بالله من هذا العبد، وما ينبغي لجلال الله، فلم يقولوا: ﴿وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ﴾ وإنما قالوا: ﴿وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا﴾، فهذا يُسمّى تعريض تنبيه على أن الحق بهذه المثابة كما أخبر عن نفسه، فقولهم: (رحمة)، فقدموا ذكر الرحمة لأن الله تعالى قدّمها لما ذكر عبده خضرًا فقال: ﴿ءَاتَيْنَٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا﴾[1] قبل أن يذكر ما أعطاه، ثم ذكر بعد ذلك الذي أعطاه من أجل رحمته به فقال: ﴿وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾[2]، فلهذا قدّمت الملائكة الرحمة وسكتت عن ذكر العصاة في دعائها، فبين كلمة عيسى في حق قومه، وبين دعاء الملائكة في حق العبيد العصاة من الأدب بون كثير لمن نظر واستعبر)[3]. وفي هذا المعنى أعلى درجات الأمل بسعة رحمة الله وشمولها، فهو لا يترك وسيلة إلا توسل بها للوصول إلى هذا الفهم. وإذا كان الله قد أرسل رسوله ﷺ رحمة للعالمين، ولم يقل للمسلمين أو المؤمنين، بل هو رحمة للعالمين على إطلاق هذا اللفظ من دون تقييد، فما ظنك بربِّ العالمين.

واتساعًا في هذا المعنى يذهب ابن عربي بعيدًا في القول بأن الخلود في النار لا يقتضي خلودًا في العذاب، فقوله تعالى: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَآ﴾ عود الضمير فيه على الدار (أي النار) ولذلك لم يلزم الخلود في العذاب، وإن كان هذا العذاب متحقق بشكل أو بآخر[4]، (فإن قال قائل: فكذلك لا يلزم النعيم كما يلزم العذاب، قلنا: وكذلك كنا نقول، ولكن لما قال الله تعالى في نعيم الجنة إنه: ﴿عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾[5]؛ أي عطاء غير مقطوع، وقال: ﴿لَّا مَقْطُوعَةٍ وَلَا مَمْنُوعَةٍ﴾[6]، لهذا قلنا بالخلود في النعيم والدار، ولم يرد مثل هذا قط في عذاب النار، فلهذا لم نقل به)[7]. ولعله إذا كان موفقًا في التقاط هذه المقابلة في وصف النعيم والعذاب، بوصف النعيم بالخلود بدلالة (غير مجذوذ)، وعدم وجود هذه الصفة للعذاب في سورة هود، فإنه لم يكن دقيقًا في ذهابه إلى عدم الخلود في العذاب قرآنيًا، واقتصار ذلك على الخلود في النار، فقد ورد في

---

(1) سورة الكهف: الآية: 65.
(2) سورة الكهف: الآية: 65.
(3) الفتوحات المكّية 3: 376 ـ 377.
(4) ينظر: المصدر السابق 5: 112.
(5) سورة هود: الآية: 108.
(6) سورة الواقعة: الآية: 33.
(7) الفتوحات المكّية 5: 112.

قوله تعالى: ﴿تَرَىٰ كَثِيرًا مِّنْهُمْ يَتَوَلَّوْنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ۚ لَبِئْسَ مَا قَدَّمَتْ لَهُمْ أَنفُسُهُمْ أَن سَخِطَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ وَفِى ٱلْعَذَابِ هُمْ خَٰلِدُونَ﴾[1].

وفي سياق قصة سيدنا موسى عليه السلام وأخذه برأس أخيه يجرّه إليه أمام قومه يأنس ابن عربي بالسياق القرآني في تفسير هذا الغضب الذي كان من موسى، والسبب الذي من أجله كان ما كان، بمقابلة تلطف هارون في الطلب، فيرى أن رفق هارون كان بسبب من طلب الله منهما بالرفق في الدعوة والطلب حتى مع فرعون: ﴿فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا﴾[2]. يقول ابن عربي: (فانظر يا ولي ما أثرت مخاطبة اللين وكيف أثمرت هذه الثمرة، فعليك أيها التابع في اللين في الأمور فإن النفس الأبية تنقاد بالاستمالة... وكان سبب هذا الأمر من هارون لأنه حصل له هذا ذوقًا من نفسه حين أخذ برأسه يجرّه إليه فأذاقه الذلّ بأخذه اللحية والناصية، فناداه بأشفق الأبوين فقال: ﴿يَبْنَؤُمَّ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِى وَلَا بِرَأْسِىٓ﴾[3] ولا ﴿تُشْمِتْ بِىَ ٱلْأَعْدَآءَ﴾[4][5].

أما السبب الذي من أجله غضب موسى فلأنه ألقى الألواح التي كانت في يده فـ(لو لم يلق موسى الألواح ما أخذ برأس أخيه، فإن في نسختها الهدى والرحمة تذكّره لموسى، فكان يرحم أخاه بالرحمة، وتبين مسألته مع قومه بالهدى، فلما سكت الغضب أخذ الألواح فما وقعت عينه مما كتب فيها إلا على الهدى والرحمة فقال: ﴿رَبِّ ٱغْفِرْ لِى وَلِأَخِى وَأَدْخِلْنَا فِى رَحْمَتِكَ ۖ وَأَنتَ أَرْحَمُ ٱلرَّٰحِمِينَ﴾[6][7]. وهذا المعنى الذي ذهب إليه ابن عربي لا ينسجم مع ترتيب أحداث القصة في سورة الأعراف، فقد وردت هناك الآية التي تضمنت الدعاء من موسى مباشرة بعد دعوة هارون له ﴿يَبْنَؤُمَّ﴾، ثم جاء في الآية الرابعة والخمسين بعد المائة، أي بعد طلب هارون بثلاث آيات الإخبار عن أخذ موسى الألواح التي في نسختها الهدى والرحمة. على أن هذا لا يطيح بالمعنى الذي قال به ابن عربي كله؛ إذ يمكن القول إن غضب موسى عليه السلام من إعراض قومه عن ذكر الله، وإلقائه الألواح التي فيها الهدى والرحمة كانا سببين تضافرا على أن يفعل بأخيه ما فعل.

(1) سورة المائدة: الآية: 80.
(2) سورة طه: الآية: 44.
(3) سورة طه: الآية: 94.
(4) سورة الأعراف: الآية: 150.
(5) الفتوحات المكّية 3: 417.
(6) سورة الأعراف: الآية: 151.
(7) الفتوحات المكّية 3: 417.

وفي توجيه المعنى في قوله تعالى: ﴿لَكُمْ فَاعْلَمُوٓا أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلْمِ ٱللَّهِ﴾[1] وانتقال النص من الغيبة (يستجيبوا) إلى الخطاب (فاعلموا) بأنه إعراض عن الذين أرادوا معارضة القرآن ولما دعوا إلى ذلك لم يستجيبوا إهمالًا لهم ونكاية بهم وإلا فما هذا خطاب الداعين إلا أن يكون مثل قولهم: إياك أعني فاسمعي يا جارة، فالخطاب لزيد والمراد به عمرو، قال تعالى: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾[2] وقال: ﴿فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ فَسْـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقْرَءُونَ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكَ﴾[3]، ومعلوم أنه مغفور له ما تقدّم من ذنبه وما تأخر، وهو على بيّنة من ربه في مآله، فعلمنا بقرائن الأحوال أنه المخاطب والمراد به غيره لا هو. وحكمة ذلك مقابلة الإعراض بالإعراض لأنهم أعرضوا عن قبول دعوة الداعين، فأعرض الله عنهم بالخطاب، والمراد به هم، فأسمعهم في غيرهم. فعندما أعرضوا من قبول دعوة الحق، وفرّوا من منازلة كلام الله أعرض عنهم الخطاب القرآني ولم يخاطبهم مباشرة[4].

---

(1) سورة هود: الآية: 14.

(2) سورة الزمر: الآية: 65.

(3) سورة يونس: الآية: 64

(4) ينظر: **الفتوحات المكّية** 4: 59 ـ 60.

المبحث الثالث

سياق المقام

يمثّل المقام الجانب غير اللفظي من جوانب السياق اللغوية المحيطة بالحدث الكلامي، ويتجسد سياق المقام بكل ما يتصل بالنص من ظروف وملابسات ووقائع وأحداث، فمعنى أي نصّ مرتهن بمعرفة الظروف التي رافقت ظهوره وتكوّنه، فكل ما يحيط بالبيئة اللغوية المنتجة للنص يمكن أن يكون رافدًا من روافد إمداده بالمعنى. إنَّ الحديث عن أهمية قرائن الأحوال ومدى حضورها في عملية إنتاج المعنى لا يعني أبدًا البحث عن المعنى خارج الإطار اللغوي للنص كما ذهب أحد الباحثين[1]، بل يبدأ الحديث عن هذه القرائن اللغوية الخارجية ـ إذا جاز القول ـ من حيث تنتهي القرائن اللفظية، ودلالة أي نصّ مرتبطة بالنظر إلى هذه القرائن مجتمعة من دون التفريط بوجه منها، أو الإفراط في اعتماد أحدهما بإهمال الآخر.

وسيمتد جهدنا في ملاحقة هذه القرائن المقامية في «الفتوحات المكّية» على اتجاهين عريضين، الأول يمثّل الظروف والملابسات المحيطة بالنص، والثاني يمثّله السياق الاجتماعي الموجِّه للدلالة.

في سياق الحديث عن قصة سيدنا إبراهيم عليه السلام وتكسيره الأصنام يفاجئنا ابن عربي برفض أن يكون قوله تعالى على لسان إبراهيم عليه السلام: ﴿بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ﴾[2] عائدًا على الكبير من الأصنام، لأن في ذلك نسبة الكذب إليه ﷺ وهذا مما ينافي عصمة الأنبياء، فيذهب بالمعنى إلى حيث لا يتوقع المتلقي، ولا يخطر له ببال، فيكون المراد بـ(كبيرهم) الله سبحانه وتعالى، فالمشركون الذين كانوا يعبدون هذه الأصنام لم يكونوا منكرين لوجود إله أكبر من هذه الأصنام، بل إن عبادتهم لها إنما هي لتقربهم إلى هذا الكبير فـ ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾[3] على الرغم من أنهم لم يهتدوا إلى الوصول إلى هذا الإله الأكبر

(1) ينظر: علم المعنى: 52.
(2) سورة الأنبياء: الآية: 63.
(3) سورة الزمر: الآية: 3.

الذي هو الله، فكبير الآلهة ـ بزعم المشركين ـ هو الذي كسر أصنام المشركين على يد عبده إبراهيم. ولما كانت هذه الدلالة من الخطورة بمكان نجد ضروريًّا إيراد نصّ ابن عربي كاملًا على الرغم من كونه طويلًا نسبيًّا. يقول ابن عربي: (وإنما سُمّي ذلك كذبًا لإضافة الفعل في عالم الألفاظ إلى كبيرهم، والكبير الله على الحقيقة، والله هو الفاعل المكسر للأصنام بيد إبراهيم، فإنه يده التي يبطش بها، كذا أخبر نفسه، فكسر هذه الأصنام التي زعموا أنها آلهة لهم، ألا ترى المشركون يقولون فيهم: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾، فاعترفوا أن ثَّم إلهًا كبيرًا أكبر من هؤلاء كما هو أحسن الخالقين وأرحم الراحمين فهذا الذي قال إبراهيم عليه السلام صحيح في عقد إبراهيم عليه السلام، وإنما أخطأ المشركون حيث لم يفهموا عن إبراهيم ما أراد بقوله: ﴿بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ﴾، فكان قصد إبراهيم بكبيرهم الله تعالى، وإقامة الحجة عليهم وهو موجود في الاعتقادين، وكونهم آلهة ذلك على زعمهم، والوقف عليه حسنٌ عندنا تام، وابتدأ إبراهيم بقوله: هذا قولي، فالخبر محذوف يدلّ عليه مساق القصة: ﴿فَسْـَٔلُوهُمْ إِن كَانُواْ يَنطِقُونَ﴾[1]، فهم يخبرونكم ولو نطقت الأصنام في ذلك الوقت لنسبت الفعل إلى الله لا إلى إبراهيم، فإنه مقرر عند أهل الكشف من أهل طريقنا أن الجماد والنبات والحيوان قد فطرهم على معرفته وتسبيحه وحمده فلا يرون فاعلًا إلا الله، ومَنْ كان هذا في فطرته كيف ينسب الفعل لغير الله، فكان إبراهيم على بيّنة من ربه في الأصنام أنهم لو نطقوا لأضافوا الفعل إلى الله، لأنه ما قال لهم سلوهم إلا في معرض الدلالة، سواء نطقوا أو سكتوا)[2].

وفي منازلة كليم الله موسى عليه السلام للسحرة وانتصاره عليهم يفيد ابن عربي من كثير من ملابسات أحداث القصة، وقرائن المقام في توجيه المعنى بشكل عام، وفي سرعة استجابة السحرة للإيمان بما جاء به موسى، إذ كانت ردّة فعلهم الإيجابية تجاه الأحداث أقوى وأسرع من غيرهم. ويسلّط الضوء على بعض قرائن الأحوال ومنها خوفه عليه السلام عند إلقاء السحرة ﴿فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِۦ خِيفَةً مُّوسَىٰ﴾[3]، وتحول عصاه إلى حية حقيقية رآها الناس، والسحرة معًا، أي إنها لم تكن بصورة حية في العيون كما كانت حبال السحرة وعصيهم ﴿يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ﴾[4]، وتلقف عصا موسى التي انقلبت حية صور ما صنعوا من السحر بالحبال والعصي ﴿وَأَلْقِ مَا فِي يَمِينِكَ تَلْقَفْ مَا صَنَعُوٓاْ﴾[5] وتركت الحبال والعصيّ التي

(1) سورة الأنبياء: الآية: 63.
(2) الفتوحات المكّية 1: 368.
(3) سورة طه: الآية: 67.
(4) سورة طه: الآية: 66.
(5) سورة طه: الآية: 69.

ملأت الأودية حبالًا وعصيًا حقيقية؛ أي أذهبت الصور المتخيلة لها في عيون الناس، وعين موسى أيضًا، كل هذه الأدلة كانت كافية عند السحرة للإيمان بما جاء به موسى عليه السلام[1]. وغير ذلك فابن عربي كان ملتفتًا لتوجيه خوف موسى في هذه القصة، ومقارنته بالخوف الأول عندما أمر بإلقاء العصا (فلم تكن نسبة الخوف إليه في هذا الوقت نسبة الخوف الأول، فإن الخوف كان من الحية فولى مدبرًا ولم يعقب، حتى أخبره الله تعالى، وكان هذا الخوف الآخر الذي ظهر منه للسحرة على الحاضرين لئلا تظهر عليه السحرة بالحجة، فيلتبس الأمر على الناس، ولهذا قال الله له: ﴿لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْأَعْلَىٰ﴾[2] ولما ظهر للسحرة خوف موسى مما رآه، وما علموا متعلق هذا الخوف أي شيء هو، علموا أنه ليس عند موسى من علم السحر شيءٌ، فإن الساحر لا يخاف مما يفعله لعلمه أنه لا حقيقة له من خارج، وأنه ليس كما يظهر لأعين الناظرين)[3]، وهكذا كانت الآية على صحة مدعّى موسى عند السحرة خوف موسى، وانقلاب عصاه حية حقيقية أخذت صور الحيات من الحبال والعصي، وبهذا علموا أنَّ الذي جاء به موسى من عند الله، فآمنوا عن آخرهم، وخرّوا سجدًا، ولما لم يكن عند العامة تحقق هذه الدلائل كما تحقق للسحرة نسبوا ما جاء به موسى إلى أنه من قبيل ما جاءت به السحرة إلا أنه أقوى منه، فقالوا هذا سحر عظيم[4]. واستكمالًا لعناصر السياق في القصة يوجه سبب قول السحرة: ﴿قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٢١﴾ رَبِّ مُوسَىٰ وَهَٰرُونَ﴾[5] في موضعين من القرآن الكريم (حتى يرتفع الالتباس، فإنهم لو وقفوا على العالمين لقال فرعون: أنا رب العالمين، إياي عنوا، فزادوا ﴿رَبِّ مُوسَىٰ وَهَٰرُونَ﴾ أي الذي يدعو إليه موسى وهارون، فارتفع الإشكال)[6].

وثمة نكتة لطيفة يلتفت إليها ابن عربي ويزعم أنها فاتت المفسرين من قبل، وهي أن عصا موسى إنما تلقفت ما صنع السحرة من صور ولم تتلقف العصي والحبال عينها، فإن السحرة ما صنعوا الحبال ولا العصي وإنما صنعوا في أعين الناظرين صور الحيات وهي التي تلقفتها عصا موسى، والمفسرون ذهلوا عن هذا الإدراك في إخبار الله تعالى؛ فإنه ما قال تلقف حبالهم وعصيهم[7]. وهكذا أبصرت السحرة والناس الحبال والعصي

(1) ينظر: الفتوحات المكّية، وقد فصل القول في موضعين 1: 242، 355 ـ 356.
(2) سورة طه: الآية: 68.
(3) الفتوحات المكّية 3: 355.
(4) ينظر: المصدر السابق 3: 356.
(5) سورة الأعراف: الآيتان: 121 ـ 122، وسورة الشعراء: الآيتان: 47 ـ 48.
(6) الفتوحات المكّية1: 356.
(7) ينظر: المصدر السابق 1: 355 ـ 356.

على حقيقتها حبالًا وعصيًا بعدما تلقف ثعبان موسى صور ما صنعوا، فليس المقصود انعدام العصي والحبال؛ إذ لو انعدمت لدخل عليهم التلبس في عصا موسى، وكانت الشبهة تدخل عليهم بأنه سحر أعظم مما عمل السحرة[1]. وهذا الذي التفت إليه ابن عربي كان قد فات عددًا من المفسرين الذين ذهبوا إلى أن عصا موسى التي استحالت ثعبانًا قد تلقفت العصي والحبال بصورتها المادية، ولم تُبق لها عينًا أو أثرًا[2].

وإذا انتقلنا إلى السياق الاجتماعي فإننا نجد له حضورًا طيبًا، فكثيرًا ما يأنس ابن عربي بالعرف الاجتماعي، ويذهب إلى توجيه معنى من المعاني في ضوئه، فكثير من مفردات اللغة وتراكيبها قد تحمل معنىً اجتماعيًا يخرج بها عن الدلالة الأصل التي تأتي بها أصوات المفردة أو صيغتها أو دخولها في تركيب ما[3].

يقول في تحقق وعد الله، وعدم إنفاذ وعيده: (هذا خطاب عربي لسائر العرب بلسان ما اصطلحوا عليه من الأمور التي يتحدثون بها في عرفهم، ومن الأمور التي يذمّونها في عرفهم، فعند العرب من مكارم الأخلاق أن الكريم إذا وعد وفى، وإذا أوعد تجاوز وعفا، وهي من مكارم أخلاقهم ومما يمدحون بها الكريم، ونزل الوعيد عليهم بما هو في عرفهم، لم يتعرض في ذلك لما تعطيه الأدلة العقلية من عدم النسخ لبعض الأخبار، ولاستحالة الكذب، بل هو المقصود إتيان مكارم الأخلاق. قال شاعرهم:

وإني إذا أوعدتُهُ أو وَعدتُه لمخلفُ إيعادي ومنجزُ موعدي

مدح نفسه بالعفو والتجاوز عمن جنى عليه بما أوعد على ذلك من العقوبة بالعفو والصفح، ومدح نفسه بإنجاز ما وعد به من الخير. يقال في اللسان؛ وعدته في الخير والشر، ولا يقال أوعدته بالهمز إلا بالشر خاصة، والله يقول: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ﴾[4]، أي بما تواطأوا عليه، والتجاوز والعفو مما تواطأوا به على من ظهر منه، فالله أولى بهذه الصفة)[5]. وقد راق هذا المعنى لابن عربي وطرب له كثيرًا فكرره في مواضع كثيرة، فقد وصلت عدد مرات الاستشهاد بهذا البيت الشعري، والاستدلال به على هذا المعنى إلى ثمان مرات[6].

---

(1) الفتوحات المكّية 1: 242.
(2) ينظر: جامع البيان في تأويل القرآن 18: 338، والتفسير الكبير أو (مفاتيح الغيب) 22: 72، وتفسير القرآن العظيم 5: 302.
(3) ينظر: دلالة الألفاظ: 48.
(4) سورة إبراهيم: الآية: 14.
(5) الفتوحات المكّية 4: 243 ـ 244.
(6) ينظر: المصدر السابق 2: 196، 232، 4: 60، 154، 244، 383، 7: 68، 8: 267.

وفي الحديث عن باب الجهاد، ومشقة تحمله على النفس الإنسانية سواء كان بالأنفس أم بالأموال، يلجأ ابن عربي إلى بعض الدلالات الاجتماعية التي يمكن أن تعزّز المعنى الذي يقول به، فيتحدث عن البيع والشراء، ومقايضة الأشياء المباعة بالثمن يوجب قولًا بالاستغناء عنها وإن كانت عزيزة على صاحبها، فضلًا عن سياق اجتماعي آخر يتمثّل في استعارة المسافر لدابة غيره وأمواله في سفره. يقول: (لما علم الله من العباد أنه يكبر عليهم مثل هذا[1] لدعواهم أن نفوسهم وأموالهم لهم كما أثبتها الحق لهم، والله لا يقول إلّا حقًّا، فقدم شراء الأموال والأنفس منهم حتى يرفع يدهم عنها، فيبقى المشتري يتصرف في سلعته كيف يشاء، والبائع وإن أحبَّ سلعته، فالعوض الذي أعطاه فيها وهو الثمن أحبّ إليه مما باعه، فقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم﴾[2]، وبعد هذا الشراء أمر أن يجاهد بها في سبيل الله ليهون ذلك عليهم، فهم يجاهدون بنفوس مستعارة، أعني النفوس الحيوانية القائمة بالأجسام، والأموال مستعارة، فهم كمن سافر على دابة معارة، ومال غيره، وقد رفع عنه الحرجَ مالكُها عندما أعاره إن نفقت الدابة، وهلك المال، فهو مستريح القلب)[3]. فالمؤمن على وفق هذه المعاني لا يبالي بأن يبذل النفس في سبيل الله، لأنه باعها قبل الإقدام على الجهاد كما باع أمواله على الله بثمن هو الجنة ﴿بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ﴾[4]، فلما لم يكن مالكًا لهذه النفس وهذا المال، كان كالمستعير لها من مالكها الذي أذن له في إتلافها.

ويرى أن معنى الساق في قوله تعالى في الإخبار عن يوم القيامة: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى ٱلسُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾[5]، هو الأمر العظيم من أهوال يوم القيامة، فالعرب تستعمل هذا المعنى في حروبها، فتقول: كشفت الحرب عن ساقها إذا اشتدت وعظم أمرها، ومثل هذا في قوله تعالى: ﴿وَٱلْتَفَّتِ ٱلسَّاقُ بِٱلسَّاقِ﴾[6]، يعني دخلت الأهوال والأمور بعضها ببعض، وكل هذا إيذانًا بعظم هذا اليوم وكبير خطره[7].

---

(1) يريد: الجهاد في سبيل الله.
(2) سورة التوبة: الآية: 111.
(3) الفتوحات المكّية 3: 220.
(4) سورة التوبة: الآية: 111.
(5) سورة القلم: الآية: 42.
(6) سورة القيامة: الآية: 29.
(7) ينظر: الفتوحات المكّية 1: 473.

المبحث الرابع

السياق النفسي (العاطفي)

لقد شجع القول بوجود دلالة مركزية لمفردات اللغة، وأخرى ثانوية أو هامشية يمكن أن تنزاح عن هذه الدلالة الأصل من دون أن تفارقها مفارقة تامة، وتعلن انفصالها عنها نهائيًا إلى القول بتباين آراء اللغويين في الوظيفة التي تسعى اللغة إلى تحقيقها؛ بين قائل بأنها أداة عقلية فحسب لأنها تمثّل مجموعة من العلامات اللغوية التي يتمكن المتكلم من خلالها إيصال معنًى ما إلى الطرف المقابل، فتنشأ الدلالة باستدعاء ما علق في ذهن كل من طرفي عملية التواصل اللغوي من معانٍ عرفية اتفقت عليها الجماعة اللغوية، وأقرها الاستعمال، وربما قادهم إلى ذلك تصورهم أن الكلمة يمكن أن تحتوي على معانٍ ثابتة ثبوتًا نسبيًا قلّت هذه المعاني أو كثرت، وهم بذلك يقتربون من مفهوم الدلالة المركزية أو ما يسميه بعض المحدثين بـ(النواة الصلبة)[1]. وبين قائل بأن اللغة يمكن أن تجود ـ فضلًا عن ذلك ـ بمعانٍ عاطفية ونفسية انفعالية يكون للنص اللغوي نفسه أثر في تحمل مثل هذه الدلالات، ولاستجابة المتلقي وتفاعله مع النص الدور الثاني المنتج لهذا النوع من المعنى. فالألفاظ يمكن أن تحمل إلى جانب معانيها القارّة دلالات أخرى، ويمكن أن تحيل على تعدّدية هائلة في المعنى يكون الوصول إليها عن طريق تحليل مكونات الأداء اللغوي عبر سياقاته المختلفة، ومن هذه السياقات ما يمكن أن نسميه بالعاطفي أو النفسي، والذي يمكن أن يمد المتلقي بمثل هذه المعاني النفسية؛ (فاللغة قبل أن تكون ظاهرة اجتماعية هي حادثة نفسية، أو حاجة نفسية تتمثّل في إفراز من إفرازات الذات يكتسب بعدًا روحيًا وذوقيًا يتخذ طابع المثير والاستجابة، ويظل الأثر النفسي ملازمًا للمفرز اللغوي إلى أن يصير معنى في عرف السامع وتحليله، ومن ثم فإنه يفرض نفسه إبان التحليل الدلالي للحدث اللغوي)[2] وبذلك ينطلق الكلام من مستوى التصريح إلى مستوى الإيحاء وذلك باستثمار ممكنات اللغة

---

(1) ينظر: ظلال المعنى بين الدراسات التراثية وعلم اللغة الحديث/ بحث: 71.

(2) الدلالة النفسية للألفاظ في القرآن الكريم: 7.

وتوظيف ذلك الحشد النفسي والعاطفي الذي تجود به، فضلًا عن استثمار بعض الجوانب اللغوية التي تُسهم في إظهار هذه المعاني العاطفية كالنبر والإيقاع والتنغيم واختيار الكلمات ونظام ترتيبها ومواضعها في الجمل[1].

وقد ذهب علم الدلالة السلوكي إلى أبعد من هذا[2]، إذا أخضع المعنى إلى عامل الميل الذي يبديه المتلقي تجاه النص، فاللفظ عند أصحاب هذه النظرية يحيل إلى معانٍ متعدّدة يكون ميل السامع هو المتحكم في الركونِ إلى أحدها (فدلالة صيغة لغوية ما إنما هي المقام الذي يفصح فيه المتكلم عن هذه الدلالة والرد اللغوي أو السلوكي الذي يصدر عن المخاطب)[3] وهو مما يمكن أن يذهب بالمعنى إلى خلاف ما يريده المتكلم، مما يجعل المعنى عائمًا وغير مستقر.

وعلى هذا يمكن القول بأن العناصر العاطفية والانفعالية جزء لا يتجزأ من النظام اللغوي، فاللغة اليومية مشحونة بكثير من الارتباطات العاطفية فوق ما تتضمنه من المعاني الفكرية والمنطقية، وربما كان المضمون العاطفي الذي تكتسبه الألفاظ في بعض المواقف المعينة قويًا إلى درجة يتسبب عنها اختفاء ذلك القدر من المعنى المنطقي اختفاء تامًّا[4]، إذ لا يسعفنا المعجم، والتوافق اللغوي على الوقوف على دلالة النص حتى يبدو كثير من الألفاظ منفلتًا من قيود الدلالة الاجتماعية المستقرة، فالظلال المعنوية أسهمت إلى حدٍّ بعيد في زحزحة الألفاظ عن مكانتها في أذهان الجماعة اللغوية[5].

والحقيقة إن السياق وحده هو الذي يكشف لنا ما إذا كانت المفردة اللغوية ينبغي أن تؤخذ على أنها تحمل بُعدًا منطقيًّا ثابتًا، أو أنها قصد بها التعبير عن العواطف والانفعالات أو إثارتهما، وهذا السياق الذي يحدّد لنا درجة القوّة والضعف في الانفعال بمفردات اللغة هو ما يمكن أن نسميه بالسياق النفسي أو العاطفي[6].

وربما كان المعنى، أو الدلالة النفسية تشير إلى ما يمكن أن يتضمنه اللفظ من دلالات عند القارئ للنص، وبذلك تكون هذه الدلالة فردية وذاتية حتى تنهض بها

---

(1) ينظر: دور الكلمة في اللغة: 92.
(2) ينظر: منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث: 183، ووصف اللغة العربية دلاليًا: 97.
(3) علم الدلالة أصوله ومباحثه: 87.
(4) ينظر: دور الكلمة في اللغة: 92
(5) ينظر: المجال الدلالي بين كتب الألفاظ والنظرية اللغوية الحديثة/ بحث: 75، والدلالة النفسية للألفاظ في القرآن الكريم: 13.
(6) ينظر: دور الكلمة في اللغة: 58، وعلم الدلالة/ د. أحمد مختار عمر: 70.

القرائن، ويقويها سياق النص اللغوي بجميع أشكاله[1]. وقد يكون مفيدًا التنويه هنا إلى أنَّ السياق الثقافي متمثّلًا بالبيئة الفكرية المنتجة للدلالة يعد رافدًا أساسيًّا يمد السياق النفسي ويأخذ بيده إلى المعنى الجديد، فبعد أن تجلت الحقائق اللغوية على مستوى المقال والمقام، جاز الانتقال إلى إمكانية اكتسابها ظلالًا من المعاني النفسية والعاطفية من خلال استعمالها في إطارها الثقافي والاجتماعي الذي يحيط بالقارئ.

ويمكن القول إنَّ النص الصوفي بحاجة إلى أنْ يقرأ في ضوء هذا السياق أكثر من غيره من السياقات، ذلك لأن طبيعة الفهم الصوفي كانت كثيرًا ما تنفتح على الجانب العاطفي والانفعالي للنصوص لتنتج هذا النوع من الدلالة التي لا تبتعد عن سياق الثقافة الإسلامية، ومنطلقاته الفكرية بشكل عام، وإن ذهبت إلى أبعد مما ذهبت إليه غيرها في بعض الأحيان.

في حديث ابن عربي عن حسن الظّن بالله وسعة رحمته، والنهي عن اليأس عما في يد الله سبحانه نجد أنه يذهب إلى وجوب حسن الظن هذا على العباد مستدلًّا بقوله تعالى: ﴿يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسۡرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ لَا تَقۡنَطُواْ مِن رَّحۡمَةِ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغۡفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًاۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلۡغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ﴾[2]، فيقول: (نهاك، وما نهاك عنه يجب الانتهاء عنه)[3]، وما نهاك إلا عن اليأس والقنوط الذي هو بمقابل الأمل وحسن الظن بالله، ويركز ابن عربي الحديث على بعض جوانب النص القرآني للاستدلال على سعة رحمته سبحانه وإطماعه عباده المؤمنين والعاصين بهذه الرحمة التي وسعت كلَّ شيء[4]، فيرى أن إضافة العباد إليه سبحانه بقوله: ﴿يَٰعِبَادِيَ﴾ مع أنه أخبر عن إسرافهم لم يخرجهم من دائرة كونهم عبادًا للرحمن، ثم إنه لم يخصص ذنبًا عن ذنب بل أكد بأنه يغفر الذنوبَ جميعًا، فقوله (جميعًا) ـ والكلام لابن عربي ـ شمول لجنس الذنوب التي يمكن للعبد اقترافها، ويرجو فيما بعد غفران ربه ورحمته، ثم جاء بضمير الفصل (هو) مؤكدًا بعد قوله (إنه)، ثم جاء باسمين كريمين يناسبان هذا السياق العام المفضي إلى الطمع والرجاء وهما (الغفور، والرحيم). وفي كل ذلك فتح الباب على مصراعيه للعودة إلى حضيرة الحق، والالتحاق بجانب القدس الإلهي. ويذهب ابن عربي إلى ما هو أبعد من ذلك ليرى أن هذا المعنى المستحصل من الآية القرآنية قد أطمع إبليس في رحمة الله، فلو قنط من رحمة الله لزاد على عصيانه عصيانًا[5].

---

(1) ينظر: الدلالة النفسية في سورة مريم/ بحث: 73.
(2) سورة الزمر: الآية: 53.
(3) الفتوحات المكّية 8: 336.
(4) ينظر: المصدر السابق 8: 336، و7: 6.
(5) ينظر: المصدر السابق 7: 6.

ومن أمارات العناية الإلهية بعباده، وفتح باب الأعذار لهم تلقينهم الحجة والاعتذار إلى الله بسعة كرمه، ففي قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلْكَرِيمِ﴾[1] يذهب إلى أنه (لم يخصّ شخصًا من شخص، بل الظاهر أنه يريد مَنْ خالف أمره وعصاه مطلقًا، لا مَنْ أطاعه... فنبّه الغافل عن صفة الحق التي هي كرمه... ليقول له العبد: يا رب كرمك غرّني، فقد يقولها لبعض الناس هنا في خاطره أو تدبره عند التلاوة، فتكون سبب توبته، وقد يقولها في حشره، وقد يقولها وهو في جهنم فتكون سببًا في نعيمه حيث كان)[2]. وهكذا يكون باب الاعتذار مفتوحًا حتى بعد أن يحكم على العاصي بالذهاب إلى جهنم، ليكون تأويل كرم الله وهو في تلك الحال سببًا في تحويل عذابه في جهنم إلى نعيم.

ويستمر في الحديث عن سياق الرحمة الإلهية مستنطقًا آيات الله وكلماته المعجزات، ولا يغلق الباب حتى أمام المشرك الذي يعبد مع الله إلهًا آخر، فيرى أن رحمة الله يمكن أن تتسع لتبلغ هذا المشرك أيضًا. يقول: (لولا النص الوارد في المشرك ومن سَنَّ الشرك لعمّت الشفاعة كل مَنْ أقرّ بالوجود وإن لم يوّحد، فإن المشرك له ضربٌ من التوحيد، أعني توحيد المرتبة الإلهية العظمى، فإن المشرك جعل الشريك شفيعًا عند الله ﴿وَيَقُولُونَ هَٰٓؤُلَآءِ شُفَعَٰٓؤُنَا عِندَ ٱللَّهِ﴾[3]، كما قالوا: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾[4]، فوّحد هذا المشرك الله في عظمته، فليست للشريك عنده هذه المرتبة، إذ لو كانت ما اتخذه شفيعًا... فلهم رائحة من التوحيد، وبهذه الرائحة من التوحيد، وإن لم يخرجوا من النار، لا يبعد أن يجعل الله لهم فيها نوعًا من النعيم في الأسباب المقرونة بها الآلام، وأدنى ما يكون من تنعيمهم أن يجعل المقرور في الحرور، ونقيضه الذي هو المحرور في الزمهرير حتى يجد كل واحدٍ منهما بعض لذة، كما كانت لهم هنا رائحة من التوحيد، فيخلقهم الله على مزاج يقبلون به نعيم هذه الأسباب المعتادة بوجود الألم عندها في المزاج الذي لا يلائمه ذلك، ﴿وَمَا ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ﴾[5])[6]. فلما لم يجد ابن عربي حيلة أمام النصوص الصريحة في ملء جهنم من الكافرين، والتي لولاها لما بقي فيها لأحدٍ مقرًّا ولا مقامًا، أخذ بالبحث عن منفذ آخر يرّجي به الجميع برحمة الله وسعة عفوه، فهذه الرائحة من التوحيد يمكن أن تكون شافعة

(1) سورة الانفطار: الآية: 6.
(2) الفتوحات المكّية: 2: 221، وينظر في هذا المعنى أيضًا 7: 100.
(3) سورة يونس: الآية: 18.
(4) سورة الزمر: الآية: 3.
(5) سورة إبراهيم: الآية: 20.
(6) الفتوحات المكّية 2: 230، وينظر في هذا المعنى أيضًا 4: 245.

لأصحابها وإن كانوا قد خلدوا في جهنم، وذلك بأن يخلق الله لهم مزاجًا يكونون به قد ألفوا عذابها، فلو أُخرجوا منها لما استروحوا غيرها (بحيث لو أُدخلوا الجنة بذلك المزاج تألمّوا لعدم موافقة مزاجهم لما هي عليه الجنة من الاعتدال)[1].

وإذا كان عذاب الله لا يأتي إلا عن غضبه وانتقامه، فإن الرحمة الإلهية قد تسلطت على هذا الغضب وتحكمت به. قال تعالى: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾[2]، وغضبه شيٌ قد وسعته الرحمة وحصرته وحكمت عليه فلا يتصرف إلا بحكمها، فترسله إذا شاءت وفيه رائحة الرحمة، وتمسكه إذا شاءت[3].

وعلى وفق هذه المعطيات تنصرف دلالة ﴿فَاتَّقُونِ﴾ في قوله تعالى: ﴿يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَىٰ مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ أَنْ أَنذِرُوا أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا فَاتَّقُونِ﴾[4] إلى أن يُجعل الله سبحانه وقاية من هذا الإنذار الإلهي، فتكون قد هربت منه إليه، إذ لا ملجأ يحصّنك منه إلا هو، مبتعدًا عن معنى فخافوني أو احذروني، لأنه ليس لله وعيد، أو بطش مطلق شديد ليس فيه شيءٌ من الرحمة واللطف[5]. ولهذا لا يجد ابن عربي غضاضة من أن يأنس برواية عن أبي يزيد البسطامي الصوفي وقد سمع قارئًا يقرأ: ﴿إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ﴾[6]، فقال: (بطشي أشد، فإن بطش المخلوق إذا بطش لا يكون فيه شيءٌ من الرحمة... وبطش الله وإن كان شديدًا ففي بطشه رحمة بالمبطوش به)[7].

وللبسملة عند ابن عربي منزلة عظيمة انمازت بها من سائر آيات القرآن العظيم لما فيها من أسرار عظيمة، وأحد هذه الأسرار عنده أنها إيذان بالرحمة الإلهية، فإذا افتتحت بها كل شيء كنت قد استحضرت رحمة الله سبحانه وتعالى بين يدي هذا الأمر لتحفّه من كل جانب؛ إذ (ليس في البسملة شيءٌ من أسماء القهر ظاهرًا، بل هو الرحمن الرحيم، وإن كان يتضمن الاسم الله القهرَ، فكذلك الرحمة، فما فيه من أسماء القهر والغلبة والشدة يقابله بما فيه من الرحمة والمغفرة والعفو والصفح وزنًا بوزن في الاسم الله من البسملة، ويبقى لنا فضل زائد على ما قابلنا به الأسماء في الاسم الله، وهو قوله: (الرحمن الرحيم)، فأظهر عين الرحمن، وعين الرحيم خارجًا زائدًا على ما في الاسم

---

(1) الفتوحات المكّية 4: 245.
(2) سورة الأعراف: الآية: 156.
(3) ينظر: الفتوحات المكّية 5: 14.
(4) سورة النحل: الآية: 2.
(5) ينظر: الفتوحات المكّية 4: 61.
(6) سورة البروج: الآية: 12.
(7) الفتوحات المكّية 4: 62.

الله منه)[1]. فيكون إظهار الاسم «الرحمن الرحيم» صراحة بعد الاسم «الله» على ما فيه من هذين الاسمين من معنى مرجحًا لأن يكون الغالب من المعاني عليه ـ وهو الاسم الجامع لكل صفاته سبحانه ـ هي معاني الرحمة بكل تفصيلاتها.

وفي حديثه عن مقام العلم يذهب إلى أن الرحمة هي نصاب العلم، فثمة فارق بين مَنْ يكون عالمًا، ومَنْ يكون ناقلًا للعلم، والمائز بينهما استصحاب العلم للرحمة من عدمه (فإذا رأيت مَنْ يدعي العلم ولا يقول بشمول الرحمة فما هو صاحب علم، فإن الرحمة تتقدّم بين يدي العلم، تطلب العبد، ثم يتبعها العلم، هذا هو علم الطريق الذي درج عليه أهل الله وخاصته، وهو قوله: ﴿ءَاتَيْنَٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾[2]، وهذا هو علم الذوق لا علم النظر)[3].

وفي مقام السجود لله سبحانه وتعالى بوصفه أصدق حالة تعبدية تكون من العبد لاستصحابها معاني التذلل والتواضع والخشوع والخوف، وتزداد هذه المعاني في نفس العبد المخلص فيكون سجوده مصحوبًا بالبكاء بين يدي الله سبحانه نجد ابن عربي يحلّق في سماء هذه المعاني العرفانية للسجود، ولكنه يأخذ في توجيه البكاء الوارد في قوله تعالى: ﴿إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُ ٱلرَّحْمَٰنِ خَرُّواْ سُجَّدًا وَبُكِيًّا﴾[4] منعطفًا آخر، ليكون هذا البكاء بكاء فرح وسرور وما ذلك إلا لوجود قرينة اسمه (الرحمن)، (فإن الله قرن هذا السجود «بآيات الرحمن» والرحمة لا تقتضي القهر والعظمة، وإنما تقتضي اللطف والعطف الإلهي، فدمعت عيونهم فرحًا بما بشرهم الله من هذه الآيات)[5]. ولعل سياق النص لا يمنع من قبول هذا المعنى دونما تعسف أو مبالغة في الفهم.

وربما وجد الدارس فيما ذكر من مصاديق على حضور السياق النفسي موجهًا للدلالة في نصّ الفتوحات المكّية غُنية عن الإطالة في ذلك، وإلا فالكتاب زخّار بمثل هذه المعاني.

---

(1) الفتوحات المكّية 5: 14.
(2) سورة الكهف: الآية: 65.
(3) الفتوحات المكّية 7: 80.
(4) سورة مريم: الآية: 58.
(5) الفتوحات المكّية 2: 197.

الفصل الخامس

المقاربات الدلالية

- توطئة:

- المبحث الأول: اللفظ والمعنى.
- المبحث الثاني: التعدّد الدلالي.
  أولًا: الترادف.
  ثانيًا: المشترك اللفظي.
  ثالثًا: التضاد.
- المبحث الثالث: التطور الدلالي.
  أولًا: الدلالة اللفظية.
  ثانيًا: الدلالة المعنوية.

توطئة

يحتل البحث في الدلالة المكان المتميز في مجال التحليل اللغوي لأي نصّ، فالهدف الرئيس الذي يتوخاه هذا التحليل على اختلاف مستوياته اللغوية، وأنواعه البلاغية والنقدية والأسلوبية هو الوصول إلى الدلالة التي تعطي للنص سمة بارزة تُميزه من غيره، وتعطيه هوية خاصة. فالدلالة في أي نصّ تمثّلّ الناتج المستخلص منه بكل مكوناته التي يحتل الدال فيها موقع الخصوصية في أداء المعنى، والذي يشترك مع مكونات النص الأخرى في تكوين الناتج الدلالي، فالكلام كما يذهب الجرجاني على ضربين، ضربٌ أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ، وضرب آخر لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده[1]، إذ يمثّل اللفظ وحدة من وحدات إنتاج المعنى إلى جانب الوحدات الدلالية الأخرى كالموقف والظروف الملابسة والثقافة والعاطفة والمتلقي أيضًا، فهذه كلها أطراف تشترك في صنع المعنى والوصول إلى الغاية من أي نصّ.

ويمكن القول إن المنظور الشمولي لفكرة الدلالة يمثّل دائرة واسعة تستوعب كل ما يمكن أن يصدر عن فعل الإبانة ـ بجانبيه المقالي والمقامي ـ وقد ذهب الجاحظ قديمًا إلى القول بأن (البيان اسم جامع لكل شيء كشف قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير، حتى يفضي السامع إلى حقيقته، ويهجم على محصوله كائنًا ما كان ذلك البيان، ومن أي جنس كان ذلك الدليل، لأن مدار الأمر، والغاية التي يجري إليها القائل والسامع إنما هي الفهم والإفهام، فبأي شيءٍ بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى فذاك هو البيان في ذلك الموضع)[2] وقد ترى أنه لا يبتعد كثيرًا عن مقومات علم الدلالة الحديث القائم على طرفي الخطاب؛ المرسل والمتلقي، وصلب عملية التواصل وهي الرسالة اللغوية. غير أنه استعمل مصطلح البيان هنا، والذي يوازي إلى درجة كبيرة مصطلح الدلالة القائم على تحليل النص على وفق معطياته اللفظية والمقامية وصولًا إلى

(1) ينظر: دلائل الإعجاز: 262.
(2) البيان والتبيين 1: 76.

غاياته الإبلاغية، والتي قد تتعدّد بتعدّد القراءات والأدلة والقرائن التي تنهض بهذا المعنى أو ذاك، مرجحة ما ضعف عند الآخر، ومضعفة ما قوي عند غيره وهكذا.

ونستطيع أن نلج من خلال هذا المفهوم إلى الحديث عن الدلالة، وجزئيات البحث عنها في كتاب «الفتوحات المكّية» فالدارس يستطيع أن يرصد مجموعة من المباحث الدلالية التي عمد إليها ابن عربي بشكل أو بآخر سواء كان على مستوى الموقف من بعض القضايا الدلالية كاللفظ والمعنى، أو القول بالتعدّد الدلالي وتنوع مظاهره، والتطور الدلالي الذي أصاب المعنى فاتخذ أكثر من مظهر واحد.

المبحث الأول

اللفظ والمعنى

أخذ الحديث عن قطبي الدلالة؛ اللفظ والمعنى من عناية الدارسين حظًّا وافرًا منذ البواكير الأولى للدرس اللغوي والبلاغي والنقدي، وصولًا إلى الدرس الدلالي الحديث، وقد انقسم القدماء في ذلك بين منتصر للفظ، وآخر للمعنى، وفريق وسط حاول جمع طرفي عملية المعنى من دون ترجيح طرف على آخر، إذ لا يتمّ التواصل الدلالي إلا بالتوفيق بين اللفظ والمعنى، فكلاهما غاية في أي نصّ إبداعي، أو حتى إبلاغي عام؛ إذ لا يمكن إهمال أحدهما والعناية بالآخر، حتى أحس دارسو الإعجاز القرآني بتناغم هذين الطرفين وتحقّقهما سبيلًا من سبل الإعجاز[1].

وقد كان الحديث عن اللفظ والمعنى عند ابن عربي حاضرًا وقويًّا، إذ نجده وفي مناسبات عديدة يأخذ بتفاصيل هذه القضية. والمسألة الأولى التي تحدث فيها ابن عربي قضية تفضيل أحد الطرفين، اللفظ أو المعنى على الآخر، ويبدو من قراءة النصوص الشارحة لهذه القضية أنه كان مستوعبًا لما قيل قبله من النقاد والبلاغيين وأهل الإعجاز في هذه المسألة، إذ نراه يخلص إلى القول بالجمع بين شرف المعنى وفضيلته، وحسن اللفظ وجودته، فبكليهما يؤدى المعنى، ويكون النظم والإعجاز، وينتقل من خلال هذه الفكرة إلى القول بأن قوّة الألفاظ في أي نصّ تُسهم في إمداد المتلقي بأنواع متعدّدة من الدلالة يمكن أن يستوعبها ذلك اللفظ ويتسع لها، ولا يكون ذلك بشكله المثالي إلا في ألفاظ القرآن الكريم التي هي من القوة في التعبير والدلالة مما أهلّها لأن تحمل كثيرًا مما يمكن أن يُقال فيها من تأويلات تنهض بها القرائن، ومن هنا كان الاختلاف والتوسع في تفسير النص القرآني المقدس، فقوة ألفاظه المكوّن له نظمًا قد استوعبت مرجعيات القائلين بالفهم، ما دام الفهم لا يخالف معايير اللغة في أداء المعنى، ولا يخرج عن إطارها وقالبها العام، فكل معنى قرآني - بحسب ابن عربي - يصل إليه المتلقي

(1) ينظر في تفصيل ذلك: اللفظ والمعنى في التفكير النقدي والبلاغي عند العرب.

ولا تنهض به قرينة لغوية يعد تفسيرًا لكلام الله بالرأي وهو الذي لا يمكن قبوله بوجه من الوجوه. ومع كل هذا فالدارس لا يعدم في آراء ابن عربي ميلًا إلى ترجيح المعنى على اللفظ في بعض المواقف فـ(ليس المطلوب عند المحققين الصورة المحسوسة لفظًا. . . وإنما المطلوب المعاني التي تضمنها هذا اللفظ)[1]، ونجد عنده في مقام آخر أن (الحروف ظروف للمعاني التي هي أرواحها، والتي وضعت للدلالة عليها)[2].

ونجد موقفه من توافق اللفظ والمعنى وطلبهما معًا صريحًا في حديثه التحليلي لمقطوعة شعرية استشهد بها في الغزل العذري، وهي المرّة الوحيدة التي يقف معها ابن عربي هذه الوقفات الناقدة، شارحًا أبيات القصيدة الأربعة، وقد تخلل هذا الشرح نقد لما ذهب إليه شاعرها في عدم دقته في اختيار الألفاظ التي تلائم مثل هذه المعاني التي يمكن أن تنسحب إلى دائرة شعر الحب والعشق الإلهي، ويذيل هذه الرؤية النقدية التي امتدت على ثلاث صفحات من كتابه بحكم نقدي على هذه المقطوعة بشكل خاص، ويبيّن فيه رأيه في قضية اللفظ والمعنى وأثر ذلك في الإعجاز القرآني. وسنقتصر هنا على ذكر هذه الأبيات الشعرية، وحكمه النقدي النهائي عليها تاركين الشرح التفصيلي لها جانبًا. أما الأبيات فهي[3]:

ناشدتك الله نسيم الصّبا	مِنْ أينَ هذا النفسُ الطيِّبُ
هل أودعت بُرداك عند الضحى	مكان ألقَتْ عقدَها زينبُ
أو ناسمت ريّاكَ روضُ الحمى	وذيلها من فوقها تسحبُ
فهاتِ أتحفني بأخبارها	فعهدك اليوم بها أقربُ

يقول ابن عربي ناقدًا (هذا شعر لطيف اللفظ مليح، وهو بالمعنى ليس بشيء، لأن جمال الشعر والكلام أن يجمع بين اللفظ الرائق والمعنى الفائق، فيحار الناظر والسامع فلا يدري اللفظ أحسن أو المعنى أو هما على السواء؟ فإذا نظر إلى كل واحدٍ منهما أذهله الآخر من حسنه، وإذا نظر فيهما معًا حيّراه. فما يستحسن مثل هذا الشعر إلا ذو قلب كثيف، فإن اللفظ لطيف والمعنى كثيف، وإذا كان المعنى قبيحًا عند الصحيح النظر لم يحجبه حسن اللفظ عن قبيح المعنى، فإن مثاله عندي مثال من يحب صورة في غاية الحسن منقوشة في جدار مزينة بأنواع الأصبغة تامة الخلق لا روح فيها، فإن المعنى

(1) الفتوحات المكّية 1: 124.
(2) المصدر السابق 5: 139.
(3) المصدر السابق 4: 32 ـ 33.

للفظ كالروح للصورة، هو جمالها على الحقيقة)[1]، وينتقل بعد ذلك إلى الحديث عن الإعجاز القرآني، ليرى أن شيئًا من هذا الذي ذهب إليه وجه من وجوه الإعجاز، وسرّ من أسرار العظمة والخلود لهذا النص المبارك، فيقول: (انظر في إعجاز القرآن تجده كما ذكرنا حسن النظم مع توفير المعنى وحسن مساقه، وجمع المعاني بعضها إلى بعض في اللفظ الحسن النظم الوجيز، مع تكرار القصة الموجب للملل، ولا تجد هذا في القرآن، فتجد مع تكرار القصة الواحدة من قصص الأمم كآدم وموسى ونوح وغيرهم مما تكرّر بزيادة لفظ أو نقصه ما تجد إخلالًا في المعنى جملة واحدة)[2]. ولما علم النبي ﷺ بجوامع الكلم وأعطي إياها كان إعجازه القرآن الكريم الذي هو كلمة الله، وهو عليه السلام المترجم به عن الله فوقع الإعجاز في الترجمة التي هي له، فإن المعاني المجردة عن المواد لا يتصور الإعجاز بها، وإنما هو ربط هذه المعاني بصور الكلام القائم في نظم الحروف والكلمات[3].

وفي مسألة أخرى لها علاقة بقضية اللفظ والمعنى يرى ابن عربي أن ما وصل القوم إليه من معانٍ جديدة للنصوص القرآنية مردّه إلى أمرين؛ الأول ما فتح الله به عليهم كشفًا وتعليمًا، والثاني متأتٍ مما تعطيه ألفاظ القرآن الكريم من قوّة في أصل وضعها (فإن الإنسان ينطق بالكلام يريد به معنى واحدًا مثلًا من المعاني التي يتضمنها ذلك الكلام، فإذا فُسِّر بغير مقصود المتكلم من تلك المعاني، فإنما فسَّر المفسر بعض ما تعطيه قوّة اللفظ، وإن كان لم يُصب قصد المتكلم. ألا ترى الصحابة كيف شقّ عليهم قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَـٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾[4]، فأتى به القرآن نكرة، فقالوا: وأينا لم يلبس إيمانه بظلم؟ فهؤلاء الصحابة وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم ما عرفوا مقصود الحق من الآية، والذي نظروه سائغ في الكلمة غير منكور. فقال لهم النبي ﷺ: ليس الأمر كما ظننتم، وإنما أراد الله بالظلم هنا ما قال لقمان لابنه وهو يعظه: ﴿يَـٰبُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِٱللَّهِ إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾[5]، فقوة الكلمة تعمّ كل ظلم، وقصد المتكلم إنما هو ظلم معين مخصوص... ولذلك تتقوى التفاسير في الكلام بقرائن الأحوال، فإنها هي المميزة للمعاني المقصودة للمتكلم، فكيف مَنْ عنده الكشف الإلهي، والعلم اللدني الرباني)[6].

(1) الفتوحات المكّية 4: 35.
(2) المصدر السابق 4: 35.
(3) ينظر: المصدر السابق 5: 212.
(4) سورة الأنعام: الآية: 82.
(5) سورة لقمان: الآية: 13.
(6) الفتوحات المكّية 1: 208.

ويجد ابن عربي في الاسم العظيم (الله) أقوى مصداق على القول بقوّة اللفظ الذي يحيل على التعدّد في الدلالة، فيرى أن جميع أسمائه سبحانه وتعالى يمكن أن يؤديها اسم (الله)؛ لأنه جامع لها؛ إذ له من القوّة في الدلالة ما ليس لغيره. يقول:(واعلم أنه لما كان في قوّة الاسم الله بالوضع الأول كل اسم إلهي، بل كل اسم له أثر في الكون، يكون مسماه ناب مناب كل اسم لله تعالى، فإذا قال قائل: يا الله، فانظر في حالة القائل التي بعثته على هذا النداء، وانظر أي اسم إلهي يختص بتلك الحال، فذلك الاسم الخاص هو الذي يناديه هذا الداعي بقوله: يا الله؛ لأن الاسم (الله) بالوضع الأول إنما مسماه ذات الحق عينها التي بيدها ملكوت كل شيء، فلهذا ناب الاسم الدال على الخصوص مناب كل اسم إلهي)[1]. وبذلك فليس المقصود من لفظ الجلالة إلا اسمًا خاصًا منه تطلبه قرينة الحال بحسب حقيقة المذكور بعده الذي لأجله جاء الاسم الإلهي، فإذا قال طالب الرزق المحتاج: يا الله ارزقني، والله هو المانع أيضًا، فما يطلب حاله هذه إلا الاسم الرزاق، فما قال في المعنى إلا يا رزاق، مع أنه ما نطق به بل نطق بالاسم (الله). وربما كان إيمان ابن عربي بهذه الفكرة قويًا إذ نراه يحيل عليها في موضع آخر من كتابه[2].

ولعل إشكالًا يمكن أن يُثار على مثل هذا الزعم، فالقول بقوّة الألفاظ يفتح الباب واسعًا للقول بتوسع دلالة جميع الألفاظ القرآنية حتى خارج الاستعمال القرآني لها، فضلًا عن انفتاح النص القرآني نفسه على الفهم من غير قيود أو ضوابط تضبط عملية التفسير. وهو مما دفع بابن عربي إلى القول بأن انفتاح النص على الدلالة له تعلق كبير بمدى علم المستعمل بها، وقصده معنى ما أو مجموعة من المعاني التي يمكن للمفردة اللغوية الإحالة عليها فـ(الآية المتلفظ بها من كلام الله بأي وجه كان من قرآن أو كتاب منزل أو صحيفة أو خبر إلهي، فهي آية على ما تحمله تلك اللفظة الحاوية في ذلك اللسان على تلك الوجوه؛ فإن منزلها عالم بتلك الوجوه كلها، وعالم بأن عباده متفاوتون في النظر فيها، وأنه ما كلفهم من خطابه سوى ما فهموا عنه فيه، فكل مَنْ فهم من الآية وجهًا فذلك الوجه مقصود بهذه الآية في حق هذا الواجد له، وليس يوجد هذا في غير كلام الله وإن احتمله اللفظ، فإنه قد لا يكون مقصودًا للمتكلم به لعلمنا بقصور علمه عن الإحاطة بما في تلك اللفظة من الوجوه)[3]. والضابط الأساس في تقييد المعنى وقبوله

(1) الفتوحات المكّية 7: 289.
(2) ينظر: المصدر السابق 4: 136.
(3) المصدر السابق 4: 294، وينظر 7: 37.

هو تحمل النص للمعنى المطلوب، ونهوض قرائن الأحوال به، وبخلاف ذلك يكون التفسير قولًا بالرأي الخارج عن الإطار اللغوي للنص القرآني، والذي يصل بصاحبه إلى الكفر ـ كما يذهب ابن عربي[1].

وبعيدًا عن النص القرآني وتفسيره، فإن القائلين بموت المؤلّف يقتربون في تأويلهم النصوص الإبداعية وقراءتها من هذا الفهم، فالانطلاق من النص وبنيته هي المعيار الأساس في عملية القراءة وإنتاج المعنى بعيدًا عن قصد صاحب النص وغايته.

ولما كان في ألفاظ القرآن الكريم هذه القدرة الهائلة على تحمل كثير من المعاني، فإن الحديث عن الوقوف على حقيقة دلالة هذه النصوص القرآنية بشكل قطعي يُعدّ أمرًا لا يمكن تحقيقه بالنسبة للمتلقي، ولذلك يميّز ابن عربي بين نوعين من الفهم؛ فهم عن المتكلم، وهو الوقوف على حقيقة المراد من الآية القرآنية، وفهم للكلام، وهو ما يقف عليه المتأملون في النص القرآني على اختلاف أدواتهم ومرجعياتهم (لأن فهم كلام المتكلم ما هو بأن يعلم وجود ما تتضمنه تلك الكلمة بطريق الحصر لما تحوي عليه مما تواطأ عليه أهل ذلك اللسان، وإنما الفهم أن يفهم ما قصده المتكلم بذلك الكلام، هل قصد جميع الوجوه التي يتضمنها الكلام، أو بعضها، فينبغي لك أن تفرق بين الفهم للكلام، والفهم عن المتكلم،وهو المطلوب. فالفهم عن المتكلم ما يعلمه إلا مَنْ نزل القرآن على قلبه، وفهم الكلام للعامة، فكل مَنْ فهم من العارفين عن المتكلم فقد فهم الكلام، وما كل مَنْ فهم الكلام فهم عن المتكلم ما أراد به على التعيين، إما كل الوجوه أو بعضها)[2]. وبذلك لا تُعدّ المعرفة بدلالة الألفاظ الإفرادية، والتركيبية كافية للوقوف على ما أريد منها على وجه التحديد، ويبقى الحديث عن الإمداد الإلهي، وإعمال أسرار القوب واحدًا من عوامل الكشف عن المعنى، إذ لا يقلّ عن كونه مرجعية يفزع اليها الصوفي بعد تشربه بالمرجعيات المعرفية الأخرى.

ومن خلال كل هذا يذهب ابن عربي ـ وبسبب من القول بقوة المفردة القرآنية على احتمال مزيد من المعنى، وإعمال القلوب في الفهم زيادة على الأدلة العقلية والنقلية ـ إلى القول بأن للقرآن معاني متجددة تتجدد بتجدد التلاوة له، فالعالم الفهم المراقب لأحواله يتلو القرآن المحفوظ عنده، فيجد في كل تلاوة معنى لم يجده في التلاوة الأولى، والحروف المتلوة هي عينها ما زاد فيها شيء ولا نقص، بل الموطن والحال

(1) ينظر: الفتوحات المكّية 4: 294، وينظر 7: 37.
(2) المصدر السابق 5: 190.

وزمان التلاوة هو الذي تجدد، فرافقه تجدّد في المعنى، فمن استوى فهمه في التلاوتين فهو مغبون، ومن كان له في كل تلاوة فهم فهو الذي أصاب الحقيقة، ويبدو أن هذه الفكرة قد راقت لابن عربي فراح يتحدث بها في غير موضع[1].

ويثير ابن عربي الحديث عن مسألة أخرى تتعلق بعلاقة اللفظ بالمعنى، وقد أخذت مكانها المهم في الدرس الدلالي الحديث. ومفاد هذه الفكرة عنده أن كل لفظ من ألفاظ اللغة لا بدَّ من أن تكون له في ذهن المتكلم صورة ما، ولها في الواقع تحقق مادي أو معنوي، ولا بدَّ لكل متكلم من استحضار هذه الصورة الذهنية للفظ قبل استعماله بوصفه دالًّا على معنى من المعاني، من دون القول بوجود علاقة حتمية بين اللفظ نفسه، وما يدلّ عليه من معنى، ولعل هذا هو ما ذهبت إليه النظرية الإشارية في درسة المعنى، ويمثّلها في الدرس اللغوي الحديث المثلث الدلالي الذي وضعه أوغدن وريشاردز[2]. فقد ذهبا إلى أن أية علاقة رمزية لا بدَّ من أن تتضمن ثلاثة عوامل؛ الأول هو الرمز نفسه وهو عبارة عن الكلمة المكونة من سلسلة من الأصوات، والثاني هو المحتوى العقلي الذي يحضر في ذهن السامع حينما يسمع الكلمة، وهذا المحتوى قد يكون له صورة مادية محسوسة، أو صورة معنوية، وهذا الاستدعاء للصورة الذهنية هو الذي اصطلحا عليه «بالفكرة» أو «الربط الذهني»، والثالث هو الشيء نفسه. ودورة المعنى عندهما تبدأ من طريق الفكرة أو الربط الذهني الذي تستدعيه الكلمة ويرتبط بالشيء[3].

يقول ابن عربي: (اعلم أن كل متلفظ من الناس بحديث فإنه لا يتلفظ به حتى يتخيله في نفسه، ويقيمه صورة يعبر عنها، لا بدَّ له من ذلك، ولما كان الخيال لا يُراد لنفسه، وإنما يُراد لبروزه إلى الوجود الحسي في عينه، أي يظهر حكمه في الحس، فإن المتُخَيل قد يكون مرتبة، وقد يكون ما يقبل الصورة الوجودية)[4].

ويكاد المضمون الذي قال به أصحاب النظرية الإشارية، ومثلثهم الدلالي هو نفسه الذي تحدث عنه النص السابق لابن عربي، فالصورة الذهنية (الفكرة) هي المتخيل الذي يتخيله المتكلم في نفسه ثم يستدعيه عن طريق اللفظ المعبَّر عنه، ثم إن هذا الشيء الذي تصوره في خياله قد تكون له صورة أو لا، وهو الذي عبّر عنه ابن عربي (بالمرتبة) التي

(1) ينظر: الفتوحات المكّية 5: 191، 7: 378.
(2) ينظر: دور الكلمة في اللغة: 76 ـ 77، وعلم الدلالة/ جون لاينز: 15، ومنهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث: 98 ـ 99.
(3) ينظر: دور الكلمة في اللغة: 76 ـ 77.
(4) الفتوحات المكّية 6: 229.

تمثّل الجانب المعنوي للألفاظ التي قد لا يكون لها تحقق خارج الذهن، و(ما يقبل الصورة الوجودية)، هو الذي له واقع خارجي. وجدير بالذكر في هذا المقام أن حازم القرطاجني (ت684 هـ) كان أشار في تقسيمه الألفاظ إلى هذه المسألة التي تحدّث عنها ابن عربي، والدلاليون المحدثون فيما بعد، فرأى أن الألفاظ بعضها له تحقق خارج الذهن، وبعضها ما لا وجود له خارج الذهن وإنما هي أمور ذهنية محصولها صور تقع في الكلام بتنوع طرائق التأليف في المعاني والألفاظ الدالة عليها، فالإتباع والجر وما جرى مجراهما معانٍ ليس لها خارج الذهن من وجود[1].

ويمتد حديث ابن عربي عن تصور المتكلم للمعنى وتخيله له، ومدى مطابقة خيال السامع وتصوره للمعنى مع خيال المتكلم ليجترح لنا مصطلحين جديدين على مستوى استعمالهما في أداء المعنى عنده، وهما «العبارة» و«اللفظ» معللًا تسمية «العبارة» بهذا الاسم؛ فـ(ما سُمِّي الإخبار عن الأمور عبارة، ولا التعبير في الرؤيا تعبيرًا إلا لكون المُخبِر يعبر بما يتكلم به، أي يجوز بما يتكلم به من حضرة نفسه إلى نفس السامع، فهو ينقله من خيالٍ إلى خيال، لأن السامع يتخيله على قدر فهمه، فقد يطابق الخيال الخيال، خيال السامع مع خيال المتكلم، وقد لا يطابق، فإذا طابق سُمِّي فهمًا عنه، وإن لم يطابق فليس بفهم، ثم المُحدِّث عنه قد يُحدِّث عنه بلفظ يطابقه كما هو عليه في نفسه فحينئذٍ يُسمّى عبارة، وإن لم يطابقه كان لفظًا لا عبارة، لأنه ما عبر به عن محلّه إلى السامع)[2]. فلا يعد السامع فاهمًا إلا إذا طابق تخيله للمعنى تخيل المتكلم صاحب الرسالة اللغوية، أما المتكلم فلا يكون كلامه «عبارة» إلا إذا طابق لفظه المعنى الذي تحدث عنه، وإلا فكلامه «لفظ» لم يعبر بالمعنى إلى المتلقي الذي هو محور الفعالية في عملية التوصيل الدلالي.

---

(1) منهاج البلغاء وسراج الأدباء: 15 ـ 16.

(2) الفتوحات المكّية 6: 230.

المبحث الثاني

التعدّد الدلالي

إن البحث في الألفاظ بوصفها الدوال على المعاني أخذ يتسع ويتخذ طرائق مختلفة، وقد أثار التعدّد في اللفظ والمعنى عند علماء العربية قديمًا وحديثًا نشاطًا واسعًا، فقد تحدث القدماء عن ثلاثة أنواع من الألفاظ تسير خلفها الدلالة؛ ألفاظ متباينة، وأخرى مترادفة وثالثة مشتركة، وإن لم ينص بعضهم على هذه المصطلحات صراحة، ولكنه تحدث عن مضمونها وما تحيل عليه في لغة العرب[1]. أما المحدثون فقد أخذوا بالحديث عن هذه الألفاظ وأنواعها تحت مسميات وعنوانات جديدة، فكانت تبحث تحت عنوان المعنى المتعدّد، أو تعدّد الدال والمدلول، أو مشكلات المعنى[2].

ولم يخرج ابن عربي في دراسته للألفاظ عما ذهب إليه القدماء، فقد انقسمت عنده الألفاظ على أربعة أقسام؛ متباينة وهي التي لم تتعد مسماها كالبحر والمفتاح، ومتواطئة، وهي التي تواطأوا أن تطلق على آحاد نوع من الأنواع، كالرجل والمرأة، ومشتركة وهي كل لفظة على صيغة واحدة تطلق على معانٍ مختلفة، كالعين، ومترادفة، وهي ألفاظ مختلفة الصيغ تطلق على معنى واحد كالأسد والهزبر والغضنفر. هذه هي الأمهات ويتفرع هنا ألفاظ أخرى كالمستعارة والمنقولة[3]. ويبدو أن القول بوجود الألفاظ المتواطئة كان بأثر المرجعية المنطقية في تقسيم الألفاظ، فقد ذهب المناطقة إلى القول بوجود الألفاظ المتواطئة، وهي عندهم (الكلي الذي يكون معناه وصدقه على أفراده الذهنية والخارجية على السويّة، كالإنسان والشمس، فإن الإنسان له أفراد في الخارج وصدقه عليها بالسوية، والشمس لها أفراد في الذهن وصدقها عليها أيضًا بالسويّة)[4].

---

(1) ينظر: الصاحبي في فقه اللغة: 206 ـ 207، والمزهر في علوم اللغة 1: 292.

(2) ينظر: دور الكلمة في اللغة: 119 ـ 120، ومقدمة في علمي الدلالة والتخاطب: 67، والدلالة القرآنية عند الشريف المرتضى: 179.

(3) ينظر: الفتوحات المكّية 1: 138.

(4) التعريفات: 164، والتوقيف على مهمات التعاريف: 635.

ويذهب ابن عربي بعد توافقه مع أهل اللغة في تقسيم الألفاظ إلى ما هو أكثر من ذلك، فيذكر أنه وقومه لهم زيادات على هذا الذي ذكر، فيقول: (وأما نحن فنقول بهذا معهم، وعندنا زوائد من باب الاطلاع على الحقائق من جهة لم يطلعوا عليها علمنا منها أن الألفاظ كلها متباينة وإن اشتركت في النطق، ومن جهة أخرى أيضًا كلها مشتركة وإن تباينت في النطق)[1]. والذي يثار من إشكال على هذا الذي ذهب إليه أنه لم يفصل الحديث في هذا الزعم، فكيف يكون المشترك المتحد في اللفظ المتعدّد المعنى متباينًا، وكيف يكون المتباين مشتركًا. ولعلنا نستطيع توجيه هذا من خلال قراءة المقام الذي تحدث فيه، فهو إنما يذكر هذا التقسيم في مقام الحديث عن نفي التجسيم عن الله سبحانه، موجهًا بعض ما ورد من آيات قرآنية قد يوحي ظاهرها بمثل هذا. وهنا نقطة في غاية الأهمية في التحليل اللغوي لها علاقة بالحال أو القرائن الصارفة للمعنى، فكل مفردة يمكن القول بأنها تحمل معاني مشتركة في باب «المشترك اللفظي» ما هي من حيث الاستعمال إلا حاملة معنى واحدًا فقط، إذ لا يمكن أن يكون النص اللغوي مريدًا لكل وجوه المعنى من هذه المفردة، ومن هنا يكون قول ابن عربي بأن (الألفاظ كلها متباينة وإن اشتركت في النطق) فما اشترك في النطق واحتمل معاني متعدّدة إنما يحصل له هذا خارج السياق، أما على مستوى الاستعمال، والتحقق اللغوي، فإنه لا يمكن إلا أن يحمل معنى واحدًا، وبذلك فهي متباينة في الاستعمال وإن كانت مشتركة في الوضع. وكذلك الحال مع الألفاظ المتباينة التي يمكن أن تكون مشتركة وإن تباينت في النطق ـ بحسب ابن عربي ـ فالمتباين من اللفظ قد لا تكون إحالته المعجمية كافية لتوجيه معناه في سياق نصّ ما، كما في بعض الآيات من ألفاظ (اليد، والوجه، والعرش...) في وصف قدرته سبحانه، والتي لا بدَّ من الذهاب معها إلى المجاز، لتحميلها معاني أخرى غير معانيها التي لها في الوضع، كي تستجيب للدلالة التي من أجلها كان وجودها في النص، وبذلك فهي تحمل معنى الاشتراك وإن كانت متباينة في أصل وضعها.

وهذا التعدّد الدلالي الذي أقرّ بوجوده ابن عربي في اللغة على مستوى التنظير، يجد له تحققًا على مستوى التطبيق، حينما يلجأ إلى القول بوجه من وجوه هذا التعدّد متى احتاج المقام عنده إلى ذلك، مع لحاظ قلة لجوئه إلى توجيه المعنى في ضوء القول بالترادف أو الاشتراك أو التضاد.

أولًا: الترادف:

لم يعد جديدًا القول بأن ما ذهب إليه بعض القدماء[2] من وجود كم هائل من

(1) الفتوحات المكّية 1: 138.

(2) ينظر في تفصيل آرائهم: اللهجات العربية: 138 ـ 143، والترادف في اللغة: 196 ـ 222.

الألفاظ المترادفة التي يمكن أن يحلّ أحدها مكان الآخر في السياق أمر لا يمكن القبول به على إطلاقه، وقد أخذ القدماء أنفسهم حظهم في تفسير الظاهرة بين مؤيد ورافض. والذي يمكن أن يُقال في هذا المقام أن الترادف التام أو الكلي والذي يجيز استبدال بعض مفردات اللغة بالآخر من دون أن يحدث ذلك أثرًا في المعنى لا يمكن القبول به، وقد ذهب بعض المحدثين إلى عدِّ هذا الأمر من الكمالات التي لا يمكن للغة أن تجود به بسهولة ويُسر[1]. ولعلّ مثل هذا الأمر لا ينفي إمكانية استعمال المفردات الواحدة بدل الأخرى من دون أن يتطابقا تطابقًا تامًّا في المعنى[2]. وبهذا يمكن القبول بوجود الترادف بصورته الجزئية في ظل مبدأ نسبية الدلالة[3]، بمعنى أنه لا يمكن أن تحلّ كلمة محل أخرى فتؤدي وظيفتها العقلية والعاطفية أداء تامًّا، ولكن يمكن أن تؤدي معناها نسبيًّا، فالمعنى المركزي للكلمة له ظلال متفاوتة تتميز بخصوصيات دلالية دقيقة تظهر في السياقات المختلفة.

ويمكن القول أن ابن عربي يؤمن إلى حَدٍّ ما بوجود مثل هذا النوع من الترادف؛ إذ نراه ينصّ على أن الألفاظ التي توصف بالمترادفة يحمل كل واحد منها معنى لا يوجد في الآخر، وهو مما يبعد إمكانية استبدالها في سياق واحد، أو انتظار تطابق في دلالة كل منهما. يقول في الألفاظ: (ومنها مترادفة، ومع ترادفها فلا بدّ أن يفهم من كل واحدٍ معنى لا يكون في الآخر)[4].

ونجد هذه الأفكار حاضرة في ذهن ابن عربي في مجال التطبيق، فقد نراه يستعين بفكرة التمايز الدلالي بين الألفاظ من دون افتراض التطابق في المعنى، وهو ما يُسمّى عند المحدثين بالترادف الجزئي.

ففي الحديث عن أداء الصلاة، وقضائها لمن فاته الوقت يذهب إلى أن (وقت الناسي والنائم وقت تذكره، واستيقاظه من نومه، وهو مؤدٍ ولا بدَّ، ولا يُسمّى قاضيًا... فإن المؤدي والقاضي لا فرق بينهما في اللسان، فكل مؤدٍ للصلاة فقد قضى ما عليه، فهو قاضٍ بأدائه ما تعين عليه أداؤه من الله)[5]، وهو هنا ليس غافلًا عن الرأي الفقهي

(1) ينظر: دور الكلمة في اللغة: 119 ـ 120.

(2) ينظر: علم الدلالة/ جون لاينز: 73 ـ 74.

(3) ينظر: علم اللغة بين التراث والمناهج الحديثة: 97 ـ 98، ومنهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث: 137.

(4) الفتوحات المكّية 6: 212.

(5) المصدر السابق 2: 20.

في المسألة، فقد ذكر أن الفقهاء يذهبون إلى أن مَنْ فاته الوقت تحت أي عذر فعليه القضاء. أما هو ـ وبالاستعانة بمدلولي القضاء والأداء لغويًا ـ فيرى أن القضاء من الناسي أو النائم ـ حصرًا ـ إنما هو أداء في الوقت بعد أن يوسع مفهوم وقت الأداء لهما لأنهما خارج حدود التكليف بالصلاة حال النسيان والنوم، وهو بذلك يفرق بين ما ذهب إليه الفقهاء من حكم، وما تعطيه اللغة من دلالة للمصطلحين، فيذكر أن القول بالقضاء هو على الاعتبار الذي يراه الفقهاء لا على ما تعطيه اللغة[1]. وبعيدًا عن الخوض في تفاصيل المسألة فقهيًا فالعودة إلى المعجم في هذا المجال تسعف ما ذهب إليه من رأي في أن يكون القاضي للصلاة في حال أداء لها، (فالقضاء في اللغة على وجوه مرجعها إلى انقطاع الشيء وتمامه، وكل ما أُحكم عمله وأتمّ وختم أو أُدي أداءً أو أُوجب أُعلِم أو أُنفِذَ أو أُمضي فقد قُضي)[2]. وبهذا يكون القدر المشترك من الدلالة بين اللفظين هو الذي أمدّه بما ذهب إليه من دلالة امتدت لتكون أقرب إلى حكم فقهي.

وفي الحديث عن قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُوا۟ ٱلرَّحْمَٰنَ أَيًّا مَّا تَدْعُوا۟ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾[3] يذهب ابن عربي إلى القول بالترادف بين الاسم (الله) و(الرحمن) من حيث دلالة كل واحدٍ منهما على الذات (وإن كان في الرحمن رائحة الاشتقاق، ولكن المدلول واحد من حيث العين المسماة بهذين الاسمين، والمسمى هو المقصود في هذه الآية)[4]. وهو هنا يفرّق بين دلالة كل منهما على الذات، وبين دلالتهما على الصفة، فبينهما في هذا الجانب فرق كبير، فقد مرَّ في مكان سابق من هذا الفصل حديثه عن قوّة الاسم (الله) واحتوائه دلالة جميع الأسماء الإلهية الأخرى، فكل اسم آخر سوى «الله» يمكن أن يعود إليه من دون القول بالتساوي في الدلالة، وهو ما رجّحه في مكان آخر من الكتاب[5]، فالأسماء الحسنى (سوى الله) متباينة من حيث دلالة كل واحدٍ منها على صفة، ومترادفة من حيث إطلاقها أسماء على الذات. وهذه العلاقة الدلالية بين لفظ الجلالة والأسماء الأخرى والقول بترادف بعضها معه يمكن أن تكون علاقة عموم وخصوص؛ فالاسم (الله) هو الاسم العام الذي يُطلق على الذات الإلهية المقدسة، ويحتوي في طياته كل الصفات المتعدّدة في الأسماء الأخرى، وكل اسم آخر إنما يحمل

(1) ينظر: **الفتوحات المكّية** 2: 20.
(2) لسان العرب/ مادة (قضى) 15: 186.
(3) سورة الإسراء: الآية: 110.
(4) **الفتوحات المكّية** 7: 174 ـ 175.
(5) ينظر: المصدر السابق 3: 456، 6: 361 ـ 362.

صفة خاصة (كالرحمن، والكريم، والغفور...) مع احتفاظه بإمكان إطلاقه اسمًا على الذات، فهو مختص بوجه من الصفات، والتعبير عن الذات دفعة واحدة، بخلاف الاسم (الله) الذي هو للذات والصفات على الإطلاق.

وفي الحديث عن التماس فروق دلالية بين الجود والسخاء والعطاء والكرم والهبة والإيثار[1] الذي يمثّل عنده أعلى درجات العطاء الذي هو عطاء الفتوّة دليلٌ على القول بترادف هذه الألفاظ جزئيًا، ومثل ذلك كان في الحديث عن الفرق بين العلم والمعرفة[2].

ثانيًا: المشترك اللفظي:

المظهر الثاني من مظاهر تعدّد الدلالة هو القول بالمشترك اللفظي، فالمفردة اللغوية يمكن أن تكون مشحونة بعدد من الدلالات، ولا بدَّ من الإشارة إلى مسألة مهمة في هذا المقام لا يمكن إغفالها في دراسة المشترك اللفظي، فالكلمات المحمولة على الاشتراك في المعاني إنما يكون لها ذلك إذا كانت خارج السياق، أما إذا دخلت في سياق منتظم فإنها في الحقيقة لا يمكن إلا أن تعبّر عن معنى واحد متنازلة عن المعاني الأخرى التي يمكن أن تحملها خارج السياق. والاستعمال وحده سيكون الكاشف عن وجه المعنى المقصود منها دون المعاني الأخرى، وتبعًا لذلك فـ(إننا حينما نقول بأن لإحدى الكلمات أكثر من معنى واحد في وقت واحد نكون ضحايا الانخداع إلا حدٍّ ما؛ إذ لا يطفو في الشعور من المعاني التي تدلّ عليها إحدى الكلمات إلا المعنى الذي يعيّنه سياق النص، أما المعاني الأخرى جميعها فتنمحي وتتبدّد ولا توجد إطلاقًا)[3]، وربما كان بالإمكان الجمع في تفسير اللفظ المشترك بين اثنين من معانيه يحتملهما معًا حينما يكون كل منهما جائزًا وممكنًا، فيكون الجمع بين وجهي المعنى إغناء للدلالة من دون أن تحدّد المعنى قرينة حاسمة تصرفه إلى وجه واحدٍ فقط[4].

وقد كان ابن عربي ملتفتًا إلى هذه المسألة، فقد ذُكر في مكان سابق رأيه في أن كل مشترك إنما هو لفظ متباين على مستوى الاستعمال. فالألفاظ (منها مشتركة وإن كان لكل واحد من المشتركة معنى إذا تبين ظهر أنها متباينة، فالأصل في الأسماء التباين)[5]، وقرائن الأحوال وحدها وبحسب تعبير ابن عربي هي التي تعين ما كان مبهمًا بالاشتراك[6].

---

(1) ينظر: الفتوحات المكّية 7: 386.
(2) ينظر: المصدر السابق 7: 80.
(3) اللغة/ فندريس: 228.
(4) ينظر: فقه اللغة العربية: 143.
(5) الفتوحات المكّية 6: 212.
(6) ينظر: المصدر السابق 1: 520.

ويبدو أن الركون إلى المجاز، واعتماده معيارًا في حصول الظاهرة في اللغة قد فتح الباب أمام ابن عربي إلى حمل كثير من المفردات القرآنية على معانٍ مختلفة، وبالأخص في توجيه الألفاظ التي توهم بالقول بالتجسيم للذات الإلهية.

وقد تجاوزت رؤية ابن عربي في القول بالمشترك ما ذهب إليه اللغويون فرأى أن تكرار الحروف المقطعة في بداية بعض السور القرآنية يتبعه تغير في دلالتها بما له ارتباط بالمعنى العام للسورة وأحوالها ومنازلها (فإن الصاد من ﴿الٓمٓصٓ﴾(1) ومن ﴿كٓهيعٓصٓ﴾(2) ومن ﴿صٓۚ﴾(3) ليسَ كل واحدٍ منهن عين الآخر منهن، يختلف كل حرف باختلاف أحكام السورة وأحوالها ومنازلها وهكذا جميع الحروف على هذه المرتبة)(4)، مع نصّه على أن ذلك في الحروف من المشترك اللفظي(5).

ويميّز بين دلالتين للفعل (نظر)؛ الأولى النظر البصري إلى الأشياء، والثانية التفكر في وجودها، وقرينة القول بدلالة دون أخرى هي اقتران الفعل بأحد الحرفين (إلى) أو (في). فالكيفيات التي أمرنا بالنظر إليها لا فيها لنتخذها عبرة ودلالة على أنَّ لها مَنْ كيّفها؛ أي صيّرها ذاتًا وجعل لها هيئة فقال: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾(6)، ولا يصحّ أن تنظر حتى تكون موجودة، ولما أراد النظر الذي هو الفكر قرنه بحرف (في) ولم يصحبه لفظ (كيف)، فقال: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾(7)، والمعنى: يتفكروا في ذلك فيعلموا أنها لم تقم بنفسها وإنما أقامها الخالق الذي أوجدها من العدم، فكانت آية من آياتهِ، وكلمة من كلماته(8). ولا يختلف أهل اللغة مع هذا الذي ذهب إليه في دلالة (نظر)(9).

وفي تأويل المعنى في قوله تعالى: ﴿وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾(10) يدفع ابن عربي بالجارحة عن الله سبحانه ذاهبًا

(1) سورة الأعراف: الآية: 1.
(2) سورة مريم: الآية: 1.
(3) سورة ص: الآية: 1.
(4) الفتوحات المكّية 1: 229.
(5) ينظر: المصدر السابق والصفحة نفسها.
(6) سورة الغاشية: الآية: 17.
(7) سورة الأعراف: الآية: 185.
(8) ينظر: الفتوحات المكّية 1: 296.
(9) ينظر: لسان العرب/ مادة (نظر) 5: 217.
(10) سورة الزمر: الآية: 67.

بالمعنى إلى الحكم والتصرف والقدرة، وهو ما يجب فهمه من مثل هذه النصوص. يقول: (يقال: فلان في قبضتي يريد: أنه تحت حكمي، وإن كان ليس في يدي شيءٌ منه البتة، ولكن أمري فيه ماضٍ، وحكمي عليه قاضٍ، مثل حكمي على ما ملكتهُ يدي حسًّا وقبضت عليه. .. فلما استحالت الجارحة على الله تعالى عدل العقل إلى روح العقيدة ومعناها وفائدتها)[1]. وأما في تأويل «اليمين»، فيرى أن الله سبحانه كنّى بهذه اللفظة عن التمكن من الطي، وهي إشارة إلى تمكن القدرة من الفعل، فوصل المعنى القرآني إلى أفهام العرب بألفاظ يعرفونها. قال شاعرهم:

إذا ما راية رفعت لمجدٍ تلقاها عرابة باليمينِ

وليس للمجد راية محسوسة كي تتلقاها جارحة اليمين، فكأنه يقول: لو ظهر للمجد راية محسوسة لما كان محلها إلا يمين عرابة الأوسي، فلم تزل العرب تطلق ألفاظ الجوارح على ما لا يقبل الجارحة، لاشتراك بينهما من طريق المعنى[2]. ويمتد هذا النَّفَس في توجيه جميع الألفاظ التي توهم بالقول بالتجسيم، سواء ما كان منها قرآنيًا، أو حديثًا نبويًا، فكان تأويل الإصبع، والقدم واليد، كما كان القول بالمشترك اللفظي حاضرًا في فهم معنى الخالق، والرب، والمؤمن[3].

ثالثًا: التضاد:

الحديث عن وقوع ظاهرة التضاد في اللغة هو امتداد للحديث عن ظاهرة المشترك اللفظي، فهو نوع من أنواع المشترك الذي يكون فيه أحد المعنيين ضد الآخر، وتبدو العلاقة بين المعنيين المتضادين أوضح من غيرها من أنواع المشترك اللفظي، بل ربما كانت أقرب إلى الذهن من أي علاقة يمكن أن تنشأ بين اللفظ، ودلالته على معنى؛ ذلك أن الذهن ينتقل عند ذكر الصفة إلى ما يناقضها، فعلاقة الضدية من أوضح الأشياء في تباين المعاني، فإذا جاز أن يعبّر بالكلمة عن معنيين مختلفين، فمن باب أولى جواز تعبيرها عن معنيين متضادين على حدٍّ سواء[4]، وربما كان التطور اللغوي، والتوسع في استعمال مفردات اللغة من أهم عوامل نشوء ظاهرة التضاد، فضلًا عن عوامل التفاؤل والتشاؤم والتهكم والخوف من الحسد، والتي فصل كثير من الدارسين الحديث عنها[5].

---

(1) **الفتوحات المكّية** 1: 150.

(2) ينظر: المصدر السابق 1: 150.

(3) ينظر: المصدر السابق 1: 148 ـ 149، 152، 244 ـ 245، 261، 3: 456.

(4) ينظر: **اللهجات العربية**: 166.

(5) ينظر في ذلك: **التضاد في ضوء اللغات السامية**: 10 ـ 14، **وفصول في فقه العربية**: 295 ـ 305.

ويجد ابن عربي من خلال هذه الظاهرة متسعًا لتوجيه بعض المعاني التي يذهب اليها، ويكاد ينفرد في بعضها ليصل فيها إلى دلالات رائعة لم يقل بها أحدٌ من قبل.

فعند الحديث عن أحوال السالك إلى الله ومنها حال الحرّية يفاجئنا ابن عربي بالذهاب بالمعنى إلى المغايرة تمامًا عن كل ما يمكن أن توحي به المفردة من معنى. يقول: (اعلم أن الحرية عند الطائفة الاسترقاق بالكلية من جميع الوجوه، فتكون حرًّا عن كل ما سوى الله، وهي عندنا إزالة صفة العبد بصفة الحق، وذلك إذا كان الحق سمعه وبصره وجميع قواه، وما هو عبد إلا بهذه الصفات)[1]، فلا يكون العبد حرًّا إلا إذا استرقّه مولاه، ولا يكون رقًّا إلا إذا حرّر نفسه من كل ما سوى الله سبحانه، فكلما تحرّر العبد من حبّ الدنيا ولذاتها وشهوات نفسه الأمارة بالسوء اقترب من أن يكون عبدًا لله، ولا يكون حُرًّا إلا بتسليمه في كل أموره إلى بارئه، فلا يكون له تصرف في صغيرة ولا كبيرة إلا بأمر من الله، بهذه العبودية فقط يتحقق معنى الحرية.

ولا تغيب دلالة كلمة «الحنيف» على الضدين، المستقيم والمائل[2] عنه في توجيه معنى حنيفية إبراهيم ﷺ، فيقول في سرِّ الصلاة خلف مقامه في الحرم المكي، وذلك لانصرافه إلى الله سبحانه وتعالى بالكلية (فمن مقامه ﷺ أيضًا أنه كان حنيفًا مائلًا في جميع أحواله من الله إلى الله عن مشاهدة وعيان، ومن نفسه إلى الله عن أمر الله، وإيثار لجناب الله بحسب المقام الذي يقام فيه، والمشهد الذي يشهده، ومن كل ما ينبغي أن يُحال عنه عن أمر الله)[3].

ويذهب ابن عربي إلى أن (الجليل) من أسمائه سبحانه يدلّ على الضدين العزّة والعلوّ، والدنوّ والمعية. ويقول في ذلك شعرًا[4]:

إنّ الجليل هو الذي لا يُعرف ... وهو الذي في كل حالٍ يوصفُ
فهو الذي يبدو فيُظهر نفسه ... في خلقه وهو الذي لا يُعرفُ

يقول ابن عربي: (لا يتجلى في جلاله أبدًا، لكن يتجلى في جلال جماله لعباده، فيه يقع التجلي فيشهدونه مظهر ما ظهر من القهر الإلهي في العالم... هذا إذا كان بمعنى العلو والعزّة... وإذا كان بالمعنى الذي هو ضد العزّة والعلو فإن

(1) الفتوحات المكّية 4: 196.
(2) ينظر: الأضداد في كلام العرب 1: 225.
(3) الفتوحات المكّية 2: 502.
(4) المصدر السابق 4: 256.

المحبين يتعلقون به كما يتعلق العارفون، وحضرته من العماء إلى قوله: ﴿وَفِي ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾[1]، وقوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾[2] فذلك من أسمائه المؤثرة فينا خاصة، والحافظة لنا والرقيبة علينا)[3].

ويربط الشيخ بين معنى «البشرى» وما يحدث على وجه الإنسان من علامات عند سماعه ما يسره أو يحزنه، فيؤثر ذلك في بشرته، ولذلك يذهب معناها عنده إلى التضاد باستعمالها للخير والشر. وهو يعترف أن هذا المعنى قد تحصل عليه عن طريق الاستدلال اللغوي. فإن الإنسان إذا قيل له خيرٌ أثّر في بشرته بسطًا في الوجه وضحكًا وفرحًا واهتزازًا وطربًا، وإذا قيل له شرّ أثّر في بشرته قبضًا وبكاءً وحزنًا وكمدًا واغبرارًا وتعبسًا، ولذلك قال تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ ﴿38﴾ ضَاحِكَةٌ مُّسْتَبْشِرَةٌ ﴿39﴾ وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ ﴿40﴾ تَرْهَقُهَا قَتَرَةٌ﴾[4]، فذكر ما أثّر في بشرتهم فلهذا كانت البشرى تطلق على الخير والشر لغة، وأما في العرف فلا[5]. ولعلنا لا نستطيع أن نسير خلف ابن عربي كثيرًا فيما ذهب إليه، وبالأخص فيما يتعلق بالدلالة القرآنية، فالنص القرآني موضع الاستشهاد عنده قد قيد الأثر الذي كان على وجه من تلقى أخبارًا سارة بالفوز برضا الله بأنها «مستبشرة» ولكنه لم يصف الوجوه بالطرف المقابل بهذا الوصف، إذ لو كانت البشارة بما تحدثه من أثر على وجه سامعها لما تقيد معنى الوجوه الضاحكة بالاستبشار فقط. وربما كان الرجل ملتفتًا لهذا فقال إن ما ذهب إليه عن طريق الاستدلال اللغوي، لا عن طريق العرف والتواضع.

(1) سورة الزخرف: الآية: 84.
(2) سورة الحديد: الآية: 4.
(3) الفتوحات المكّية 4: 256.
(4) سورة عبس: الآيتان: 38 ـ 41.
(5) ينظر: الفتوحات المكّية 5: 8.

المبحث الثالث

التطور الدلالي

إن اللغة بوصفها ظاهرة اجتماعية في حركة مستمرة لا تتوقف، وهي تسير باختلاف العصور التي تمرّ بها تاركةً بعضًا من ألفاظها، وملتحقًا بها قسم آخر جديد، ولبست بعض ألفاظها دلالات أخرى جديدة اقتضتها طبيعة التطور الذي يلازم الحياة بجميع أشكاله، وتبعًا لذلك يبدو القول بعدم حدوث التغير لا مكان له في الدرس اللغوي فقد يختلف التطور في سرعته وشدّته، ولكنه لا يؤثر في صحة مبدأ التغير نفسه[1]، ولذلك فإن من غير الضروري أن نفترض أن للكلمات معاني ثابتةً تمامًا ويمكن استعمالها بشكل دائم.

وعلى الرغم من كل ما قيل في فضيلة دراسة اللغة في ضوء النظرة التزامنية التي تفترض أن اللغة تعمل بوصفها نسقًا آنيًا يستبعد التأويلات التعاقبية التاريخية، حتى وصل الأمر إلى القول بـ(أن أحسن طريقة للوقوف على كيفية أداء اللغة لوظيفتها إنما يكون وقت الكلام الفعلي، في موقف لغوي بسيط)[2]، فإن هذا النسق الآني الذي تعمل فيه اللغة لا يمكن فصله تمامًا عن الإطار التاريخي للمفردة اللغوية وتعدّد مداليلها تعاقبيًا، لأن هذا الفصل سيقوّض عملية التغيير التي تصيب دلالة مفردات اللغة، ويلغي حلقة أساسية في البحث الدلالي. وربما كان (تعقب معاني اللفظ الواحد من خلال العصور قد يلقي على النص ضوءًا يزيده وضوحًا، ويكشف عن معاني ألفاظه ستارًا لم يكن لينكشف لو وقف الباحث على المعنى الوضعي الأول للفظ)[3]، وقد كان هذا دافعًا كافيًا لبعض المحدثين للقول بأن التغير الدلالي يسير باللغة نحو التهذيب، ويسدّ ما بها من نقص في تأدية متطلبات المعنى[4].

(1) ينظر: علم اللغة العام: 163.
(2) دور الكلمة في اللغة: 25.
(3) نحو وعي لغوي: 109.
(4) ينظر: علم اللغة/ د. علي عبد الواحد وافي: 291.

ويعتمد مقدار تغيير مداليل مفردات اللغة على أمرين[1]؛ الأول طبيعة مفردات اللغة، فدلالة أي لفظ من الألفاظ على معنى ما مرتبط بما يوحيه هذا اللفظ في الأذهان من انصراف إلى مشخصاته الخارجية، وبالعلاقة بما هو متعلق باستطلاع ممكنات اللغة بالمسألة التواصلية، وذلك بإمكانية حمل اللفظ على معنى غير معناه الراكز في ذهن الجماعة اللغوية. والأمر الثاني له علاقة بمستعملي اللغة أنفسهم، ومدى تفاعلهم وانسجامهم وقبولهم تلك المعاني الجديدة، والتي يمكن أن تجود بها مفردات اللغة.

وإذا أمكن القول إن مفردات اللغة التي هي ظروف المعاني وأدوات الوصول إليها محصورة محصاة ـ إلى حدٍّ ما ـ والأفكار التي يمكن أن يحتاجها الإنسان لا حصر لها، فإن ذلك يقودنا إلى التسليم بالقول بقوّة الألفاظ على حمل أكثر من دلالة واحدة، باختلاف السياقات التي تُستعمل فيها هذه الألفاظ (فللغة قوة دلالية في ذاتها تجعلها قابلة لتعدّد التفسيرات على مستوى الدلالة الوضعية الظاهرة للغة)[2]، وربما كان الاستعمال القرآني لمفردات اللغة بدلالات جديدة مصداقًا واضحًا على هذه القوّة الهائلة للألفاظ على الإيحاء وباستمرار بظلال جديدة من المعاني قد تتأتى لمستعمل دون آخر.

ويمكننا في هذا المقام رصد نوعين للتطور الذي يصيب دلالة الألفاظ[3]؛ الأول هو تطور لا شعوري يتمّ في كل لغة وفي كل بيئة لغوية، ثم لا يلتفت إليه إلا بالمقارنة بين عصور الاستعمال اللغوي المختلفة، والثاني هو التطور المقصود المتعمد الذي يقوم به المهرة في صناعة الكلام والمبدعين من أبناء البيئة اللغوية، وهذا النوع يعد من تغيّر الطفرة في دلالة الألفاظ، إذ يمكن أن يحصل في الجيل الواحد، ويشهده المرء في مدّة قصيرة من الاستعمال اللغوي. وعلى هذا الأساس يمكن القول بأن التطور الذي أحدثه المتصوفة عمومًا في دلالة الألفاظ هو من النوع الثاني، وهو تطور ألجأتهم إليه حاجتهم إلى التعبير عن آرائهم الخاصة وتجربتهم الفردية.

وتتشعب آراء الدارسين[4] في البحث عن أسباب حصول التطور الدلالي، فيرون أن كثرة الاستعمال، والحاجة، والأسباب الاجتماعية والثقافية والسياسية المتغيرة التي ترافق

---

(1) ينظر: علم الدلالة/ بالمر: 10 ـ 11، وعلم اللغة الاجتماعي: 147، وتطور البحث الدلالي، دراسة في النقد البلاغي واللغوي: 19 ـ 20.
(2) إشكاليات القراءة وآليات التأويل: 100.
(3) ينظر: دلالة الألفاظ: 134.
(4) ينظر في ذلك: دلالة الألفاظ: 134 ـ 146، ودور الكلمة في اللغة: 152 ـ 189، وعلم الدلالة/ د. أحمد مختار عمر: 237 ـ 241.

حركة المجتمع كلها يمكن أن تكون عوامل دفعت إلى حدوث تغير ملحوظ في دلالة مفردات اللغة ارتقاءً أو هبوطًا. وهذه الأسباب يمكن أن تنسحب على تطور الدلالة في لغة الصوفية بإطارها العام، ولكن الذي يمكن الاطمئنان إليه في هذه المسألة عندهم هو مدى حضور الجانب النفسي والعاطفي وأثره البالغ في تشقق المعنى المركزي لكلمات اللغة إلى عدد من المعاني الثانوية الأخرى، والتي تظهر تدريجيًا، ويكثر استعمالها حتى تكون هي البديل عن المعنى الأصل أو النواة. وهذه الأسباب النفسية أو العاطفية لها علاقة مباشرة وقوية بدرجة تقبل المتلقي نفسه للمعنى الذي يمكن أن تبوح به الكلمة، وإضفاء شيء من الجدّة على المعنى بما يتلاءم وطبيعة تفكيره وتأملاته ومرجعياته. وقد ذهب علم الدلالة السلوكي بعيدًا حين جعل المعنى (عبارة عن الموقف الذي يتمّ فيه الحدث اللغوي المعين، والاستجابة أو ردّ الفعل الذي يستدعيه هذا الحدث في نفس السامع)[1]، ليكون ميل السامع واستجابته هو المهيمن في إنتاج الدلالة.

ويبدو أن الطاقة المستمدة من القوى الانفعالية التي ترتبط بالكلمات أو بالمجال الفكري الذي تنتمي إليه هذه الكلمات هو الذي يمدّ الدلالة الجديدة بالحيوية وإمكانية مواجهة الرفض الذي تبديه الجماعة اللغوية، فالتعبير عن أية فكرة لا يخلو مطلقًا من لون عاطفي، إذ يتأرجح حول المعنى المنطقي لكثير من الكلمات جو عاطفي يحيط بها، وينفذ فيها، ويعطيها ألوانًا متعدّدة على وفق استعمالها، ولكن هذا المعنى الجديد لا يستطيع أن يضمن لنفسه البقاء، فهو محوط بمعانٍ ثانوية، وبظلال تتحفز دائمًا للظهور عليه، واحتلال مكانه[2]، وهذه المعاني الثانوية تحفزها في كثير من الأحيان عوامل نفسية وعاطفية تكون نتاجًا لتجربة الفرد الذاتية، ومرجعياته الخاصة مع إمكان انطلاقه مما انطلق منه غيره من نصوص أو إحالات.

وبذلك يمكن القول إن ذاتية التجربة الصوفية ـ عند ابن عربي ـ وما تبعها من تطور أصاب دلالة النصوص المنتجة لخصوصية هذه التجربة لا يمكن مصادرتها أو إلغاؤها خصوصًا إذا ما اعتمدت على مقاربات لغوية ودلالية. فهي تجربة لها ما يسوغها من جهة، ولها ما يقوي ما جاءت به من جهة أخرى. والذي يميّز هذه التجربة الدلالية أنها لا تطرح نفسها بديلًا عن قراءات الآخرين، بل تطرح كونها وجهًا من وجوه المعنى الذي يمكن أن تحيل عليه الشريعة (فخلق معنى جديد لا يقضي بالضرورة على المعاني السابقة، فهنا يمكن لكل المعاني أن تبقى حية. . . وحركة التغيرات المعنوية لا تسير

(1) منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث: 173.
(2) ينظر: اللغة/ فندريس: 235، 254.

دائمًا في خط مستقيم، بل تسير في كل الاتجاهات حول المعنى الأساس)[1]. لتكون القراءة الجديدة إنتاج نوع جديد من الفهم، ومن ثم تقاسم أنواع من الدلالات مع قراءة آخرين[2]، وهو مما يعطي لعملية قراءة النصوص، وابتغاء الدلالات المختلفة منها حيويتها وديمومتها واستمرارها.

وبالاعتماد على ذلك يمكن القول إن الحاجة قد ألجأت ابن عربي إلى توسيع دائرة الدلالة لكثير من المفاهيم والألفاظ الإسلامية، ما كان فيها قرآنيًا وما لم يكن، فأصاب المعنى تطور واضح وملموس، بعدما أصبحت المعاني السابقة التي قيلت في فهم نصوص الشريعة لا تلبي متطلبات المتصوفة في التعبير عن طريقتهم في الفهم والارتقاء الروحي بجزئيات الشريعة فهمًا، وسلوكًا.

ويمكن رصد نوعين من التطور أصابا دلالة مفردات الشريعة الإسلامية ـ عند ابن عربي ـ الأول منهما تطور دلالي انزاح عن الأصل اللغوي للمفردات ولم يفارق ذلك الأصل مفارقة تامة، فظل أفق الألفاظ مفتوحًا لقبول دلالات أخرى، فأخذت كثير من الألفاظ التي استقرّ مدلولها تلبس ثوبًا جديدًا، وأخذ يضيف على دلالاتها دلالة عرفانية جديدة لها علاقة بالأصل اللغوي الذي انزاحت عنه، وهو ما أطلقنا عليه «الدلالة اللفظية»، والثاني تطور على الدلالة بشكل تام، إذ أخذت الألفاظ بالحديث عن معانٍ جديدة قد لا يكون بينها وبين الأصل اللغوي رباط أو علاقة، فكانت الدلالة مغايرة لكل ما استقر في ذهن الجماعة اللغوية، وهكذا أفضت طبيعة الفهم الصوفي القائم على التعامل مع الأشياء تعاملًا روحيًا يخلق نوعًا جديدًا من المعنى، وهو الذي أطلقنا عليه «الدلالة المعنوية».

أولًا: الدلالة اللفظية:

في عملية رصد التطور الدلالي تبدو مسألة اختيار المصاديق الدالة على التغير من أصعب الخطوات وأكثرها خطورة، فمجموعة الأمثلة التي يأتي بها الدارس سيكون لها دور أساس في عكس الصورة عن حجم التغيير الذي أصاب الدلالة، ونوعه، ويُزاد على هذه الصعوبة في تعقب مظاهر التطور في «الفتوحات المكّية» تزاحم هذه الأمثلة وكثرتها حتى يجد المرء نفسه في حيرة في أثناء اختيار أيها أكثر تعبيرًا عن هذا التطور، فلا تجد موضوعًا من موضوعات الفكر الإسلامي إلا وابن عربي يحاول الذهاب به إلى أبعد مما

(1) اللغة / فندريس: 254.
(2) ينظر: مفهوم المرجعية وإشكالية التأويل في تحليل الخطاب الأدبي/ بحث: 39.

ذهب إليه جمهور المسلمين مفجرًا كل الطاقات اللغوية، وإمكانية المفردة على حمل التعدّد في المعنى.

يذكر ابن عربي في باب الطهارة أن جمهور فقهاء المسلمين يرون أن العقل والبلوغ شرطان في وجوب الطهارة على المكلف من كل حدثٍ صغيرًا كان أو كبيرًا بأنواع المطهرات المعروفة في باب الفقه، ولكنه لا يكتفي بهذا، فيأخذ مفهوم البلوغ عنده دلالة جديدة، فهو عند أهل المعرفة لا يحدّه عمر بل مقيّد بشروط يجب توفرها في السالك إلى الله حتى تجب عليه الطهارة المعنوية الباطنية إلى جانب الطهارة المادية (فإذا بلغ في المعرفة والتمييز إلى هذا الحد، وتحصل عن الله ما يريد منه، وسمع قوله تعالى: «وسعني قلب عبدي» وجب عليه عند ذلك استعمال الطهارة في قلبه وفي كل عضو يتعلق به على الحد المشروع)[1]. وما دام الحديث متعلقًا بالطهارة فقد ذهب إلى ذكر أسرار تلك الطهارة المعنوية، وخصّ الوضوء بحديث يطول مقامه، ونذكر منه ما له علاقة بالدلالة المعنوية لمسح الرأس، وعلاقة ذلك بالدلالة اللغوية فيذهب إلى أن المسح على الرأس له علاقة بالإشارة إلى إزالة الكبرياء والأمر بالتواضع والعبودية (فإن الرأس من الرياسة وهي العلو والارتفاع، ومنه رئيس القوم، أي سيدهم الذي له الرياسة عليهم، ولما كان أعلى ما في البدن في ظاهر العين، وجميع البدن تحته سُمِّي رأسًا، إذ كان الرئيس فوق المرؤوس بالمرتبة وله جهة فوق... فأخذ يمسح في هذه العبادة، وهي إزالة الكبرياء)[2]. واستشعار هذا التواضع، ونزع لباس العزة والكبرياء أمر ضروري، لأن كل ذلك من المقدّمات المعنوية للدخول إلى حضرة الملك الذي ولّاك هذه العزّة.

وتتجاوز دلالة «الصلاة» ما قيل عنها أنها مأخوذة من الدعاء وتطور هذا المفهوم حتى كانت الصلاة بمفهومها العبادي فيذهب إلى أن (اسم الصلاة مأخوذ من المصلي وهو المتأخر الذي يلي السابق في الحلبة)[3]، فتكون الصلاة هي المضمار الذي يتسابق به عباد الرحمن وصولًا إليه، وكلٌّ له منها ما أقبل بقلبه عليها. وقد ذهب أهل اللغة إلى أن المصلي من الخيل في لغة العرب هو الذي يلي السابق في حلبة السباق، وقيل: المصلي في كلام العرب السابق المتقدّم وهو مشّبه بالمصلي من الخيل وهو السابق الثاني[4].

---

(1) الفتوحات المكّية 1: 506.
(2) المصدر السابق 1: 512 ـ 513.
(3) المصدر السابق 1: 293.
(4) ينظر: لسان العرب/ مادة (صلا) 14: 467.

ويزيد على دلالة الصوم التي هي الإمساك عن المفطرات معنى الرفعة، متوسلًا إلى هذا المعنى بالدلالة اللغوية التي ذكرها أصحاب المعجمات، فالعرب تقول: صام النهار إذا اعتدل وقام قائم الظهيرة، وصامت الشمس إذا ارتفعت في كبد السماء عند انتصاف النهار، ولم تبرح مكانها[1]. يقول ابن عربي: (اعلم أيدك الله أن الصوم هو الإمساك، والرفعة، يقال: صام النهار إذا ارتفع، قال امرؤ القيس[2]:

.... إذا صام النهار وهجّرا

أي ارتفع، ولما ارتفع الصوم عن سائر العبادات كلها في الدرجة سُمِّي صومًا... وسلبه عن عباده مع تعبدهم به، وأضافه إليه سبحانه)[3]. وتأتي هذه الرفعة للصوم بسبب من اقتراب الصائم فيه من صفة من صفات الحق هي الصمدانية، ومعنى إضافة الصوم له سبحانه الإشارة إلى الحديث القدسي: (الصوم لي وأنا أجزي به)[4].

وإذا كان الصوم لا يتحقق إلا برؤية الهلال، ولا ينتهي إلا برؤيته فلصوم أهل المعرفة هلال خاص يصومون لرؤيته، ويفطرون لرؤيته؛ (فمتى طلع هلال المعرفة في أفق قلوب العارفين من الاسم الإلهي رمضان وجب الصوم، ومتى طلع هلال المعرفة في أفق قلوب العارفين من الاسم الإلهي ﴿فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[5] وجب الفطر)[6]. وأنت تلاحظ هذا الكم من المقابلات بين هلال الصوم وهلال المعرفة، والأفق السماوي الذي يطلع فيه الهلال، وقلوب العارفين التي هي سماء المعرفة الكونية، فضلًا عن أن هذا التحول من الصوم الروحي إلى الإفطار هو سرّ التعامل مع الأسماء الإلهية التي هي مبعث الحياة في الكون، فبهداية الاسم «رمضان» يهتدون إلى الصوم، وبفضل الاسم «فاطر» يعودون إلى فطرتهم التي فطرهم الله عليها.

ويذهب ابن عربي بعيدًا في توجيه معنى التجارة والبيع اللذين لا يشغلان عباد الله المخلصين عن ذكره سبحانه، كما قال: ﴿فِي بُيُوتٍ أَذِنَ ٱللَّهُ أَن تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا ٱسْمُهُۥ يُسَبِّحُ لَهُۥ فِيهَا بِٱلْغُدُوِّ وَٱلْآصَالِ ﴿٣٦﴾ رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَٰرَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾[7]، فبالاستدلال بالنصوص

(1) ينظر: لسان العرب/ مادة (صوم) 12: 351.
(2) ديوان امرئ القيس: 63. وتمام البيت
فدع ذا وسلِّ الهم عنك بجسرةٍ ذمولٍ إذا صام النهار وهجّرا
(3) الفتوحات المكّية 2: 382.
(4) ينظر في تخريجه: بحار الأنوار 93: 258.
(5) سورة الزمر: الآية: 46.
(6) الفتوحات المكّية 2: 335.
(7) سورة النور: الآيتان: 36 ـ 37.

القرآنية الأخرى يفسر ابن عربي هذه التجارة وهذا البيع على غير ما ذهب إليه أهل البحث القرآني: (فالتجارة أن يبيع ويشتري معًا، والبيع أن يبيع فقط، فمدحهم بالتجارة، وهي البيع والشراء في أي شيء مما أمر الله بالتجارة فيه. قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ ۝ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ﴾[1] وقال في البيع: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ﴾[2]، وهو الثمن)[3]. ولك أن تتصور مدى تحليق هذا المعنى في أفق المعرفة الإلهية، فهؤلاء رجال لا تلهيهم عن ذكر الله حتى هذه التجارة التي هي الإيمان والجهاد بالنفس والمال، فهم بذلوا أنفسهم في طاعة الله، فأصبحوا لا يملكونها حتى يبيعونها بالجنة. وهذا الثمن الذي هو الجنة لا يشغلهم عن ذكر الله والغوص في بحر أحديته، فهم لا ينظرون إلى الجنة، وتتعالى هممهم في ما هو أعلى من ذلك وأجلّ، فمطلبهم الله، ولا شغل لهم بالجنة، وربما كان الحديث في الإيمان، والجهاد وطلب الجنة حجابًا عن ذكر الله سبحانه يحول بينهم وبينه. يقول أحد أكابر الصوفية في هذا المعنى: (إن لله عبادًا لو حجبهم في الجنة عن رؤيته لاستغاثوا من الجنة كما يستغيث أهل النار من النار)[4].

وفي الحديث عن مقام الأوابين يتفق ابن عربي مع ما قيل من أن المعنى مأخوذ من المبالغة من الرجوع، لكثرة ما يعودون إلى الله سبحانه وتعالى، ويحمّل اللفظ دلالة جديدة ليست ببعيدة عما قيل في دلالتها لغويًا، فيكون الأوابون عنده الذين غابوا عن الحق والتحقوا بالله سبحانه، مستدلًا بقرينة «غفورًا» الواردة في قوله تعالى: ﴿فَإِنَّهُ كَانَ لِلْأَوَّابِينَ غَفُورًا﴾[5] إذا حملت المغفرة على معناها الأصل الذي هو الستر والتغطية[6]. (يقال: آبت الشمس، لغةٌ في غابت، فالرجال الغائبون عند الله فلم يشهد حالهم مع الله أحد من خلق الله، فإن الله وصف نفسه بأنه غفور لهم؛ أي ساتر، أي يستر مقامهم عن كل أحدٍ سواه، لأنهم طلبوا الغيبة عنده حتى لا يكون لهم مشهود سواه سبحانه)[7]. وجاء في لسان العرب: آبت الشمس؛ أي غربت، من الأوْب الذي هو الرجوع، لأنها ترجع بالغروب إلى الموضع الذي طلعت منه[8].

---

(1) سورة الصف: الآية: 10.
(2) سورة التوبة: الآية: 111.
(3) الفتوحات المكّية 2: 241.
(4) الرسالة القشيرية 2: 498.
(5) سورة الإسراء: الآية: 25.
(6) ينظر: لسان العرب/ مادة (غفر) 5: 25.
(7) الفتوحات المكّية 3: 55 ـ 56.
(8) ينظر: لسان العرب/ مادة (أوب) 1: 219.

واعتاد ابن عربي والمتصوفة بشكل عام على فتح باب الرحمة الإلهية على مصراعيه في توجيه كثير من النصوص القرآنية التي تنذر بعذاب يوم القيامة فقد صرف دلالة (حصيرًا) في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَٰفِرِينَ حَصِيرًا﴾(1) إلى السجن، وما ذلك إلا رحمة من الله بمن في جهنم، فهم في نهاية المطاف خلقه الذين لا يتبرأ منهم، وهو إذ يقارب هذا المعنى يحاول ربطه بكل ما يقوّيه لغويًا، ويجعله أقرب إلى دائرة القبول. وما ذهب إلى هذا المعنى إلا (لأن المحصور مسجون ممنوع من التصرف، بخلاف أهل الجنة، فإن لهم التبوّء حيث يشاؤون، وليس كذلك أهل النار، وهذا من الرفق الإلهي الخفي بعباده، فلو أعطاهم التبوّء من النار حيث يشاؤون لكانوا لا يستقر بهم قرار طلبًا للفرار من العذاب إذا أحسّوا به، رجاء أن يكون لهم في مكان آخر منها راحة في وقت من العذاب ما فيه راحة، فكان لا يبقى نوع من العذاب إلا ذاقوه، والعذاب المستصحب أهون من العذاب المجدد)(2).

وينطلق من قوله تعالى: ﴿إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا ۝٢١ لِّلطَّٰغِينَ مَـَٔابًا﴾(3) ليقيم تقابلًا دلاليًا بين (جهنم)، و(الطاغين) مستدلًا على ذلك بالمعنى اللغوي لـ(جهنم)، والقرآني لـ(طغى)، فيصل إلى أن هذا الطاغي كلما زاد في طغيانه وارتفع قابله الخطاب بالرد إلى القعر في التسافل، وهو المستفاد من دلالة (جهنم) لغويًا؛ إذ يقال: بئر جهنام إذ كانت بعيدة القعر، ومنه سُمِّيت جهنم(4). وهو عين ما نصّ عليه ابن عربي في المسألة(5). أما الطاغي فهو المرتفع، من قوله تعالى: ﴿إِنَّا لَمَّا طَغَا ٱلْمَآءُ حَمَلْنَٰكُمْ فِى ٱلْجَارِيَةِ﴾(6)، فمن قال إني إله من دون الله جعل نفسه في غاية الرفعة، وكان طاغيًا، فأخبر الله أن جزاء هذا القائل أن يكون في غاية البعد؛ إذ كان جزاؤه جهنم، فينزل إلى قعرها مَنْ طغى في ادعّاء الألوهة(7).

ثانيًا: الدلالة المعنوية:

إن اختلاف معايير الوصول إلى المعنى، وارتباطها بمرجعيات الباحث عن الدلالة

(1) سورة الإسراء: الآية: 8.
(2) الفتوحات المكّية 5: 255.
(3) سورة النبأ: الآيتان: 21 ـ 22.
(4) ينظر: لسان العرب/ مادة (جهنم)، 12: 112.
(5) ينظر: الفتوحات المكّية 7: 200.
(6) سورة الحاقة: الآية: 11.
(7) ينظر: الفتوحات المكّية 7: 200 ـ 201.

من جهة، والظروف والأحوال التي ترافق النص من جهة أخرى، أسهم في عملية تطور المعنى بشكل كبير، وجعل القول بوجود معنى، أو معانٍ ثابتة للمفردة اللغوية أمرًا لا يمكن التعويل عليه كثيرًا، مما أدى إلى نشوء نوع من الدلالات تبدو في كثير من الأحيان بعيدة عن الأصل اللغوي للكلمة، فتكاد العلاقة بين الدال والمدلول تكون غائبة ومختفية، فيكون تحديد دلالة الألفاظ تحديدًا دقيقًا من الأمور المستعصية، وعادة ما تكسب الألفاظ هذا الحشد من الدلالات بفضل الأجواء النفسية التي تكوّن فيها النص، والتي أمدّت ألفاظه بظلال من المعاني لا يمكن القطع بصلاح أحدها دون الآخر.

وقد كنا ألمحنا في الحديث عن الدلالة اللفظية تقسيم ابن عربي للطهارة على قسمين؛ حسية ومعنوية. أما المعنوية عنده فهي (طهارة النفس من سفاسف الأخلاق ومذمومها، وطهارة العقل من دنس الأفكار والشُّبَه، وطهارة السرّ من النظر إلى الأغيار)[1]، وهكذا يكون لكل من العقل والنفس والسر طهارة خاصة، وربما كانت أعلاها طهارة السرّ، والتي لا تكون إلا بالانعتاق عن التعلق بكل ما سوى الله عزّ وجل، والالتحاق به ظاهرًا وباطنًا.

ومن أسرار غسل الإحرام للحج ـ فضلًا عن كونه مطهرًا للجوارح مما لا يجوز أن يكون في البدن ـ أن يكون تطهيرًا للباطن من كل ما خلّفه وراءه من مالٍ وولد، فكما ترك هذه الأشياء حسيًا، فعليه ألا يلتفت إليها بقلبه، ويقطع توجهه إلا عن الله، وأبعد من ذلك على المتوجه إلى الله أن يمنع أن يدخل قلبه أو يخطر له شيءٌ مما خلّفه وراءه كالتوبة، والرجوع إلى الله، فمن لم تكن هذه حاله فليس بمحرمٍ باطنًا[2]، ومن هنا يكون التفكير بالتوبة أيضًا حاجبًا عن الوصول إلى الله، وعلى المتوّجه إلى الله أن يطهّر قلبه عن كل ما سوى الله، فلا يُحدّث نفسه بمال أو ولد أو وطن أو عمل صالح أو توبة؛ (فإنه لا ولاء للحق إلا بالبراءة من الخلق)[3]. ويحدثنا ابن عربي عن دلائل تحصل للحاج يعرف عن طريقها حصول هذا النوع من الطهارة لقلبه (فلينظر الطائف القادم إذا فرغ من طوافه إلى قلبه، فإن وجد زيادة في معرفة ربّه وبيانًا في معرفته لم تكن عنده، فيعلم عند ذلك صحة اغتساله لدخول مكة، وإن لم يجد شيئًا من ذلك فليعلم أنه ما تطهر، وما قدم على ربّه، ولا طاف ببيته، فإنه من المحال أن ينزل أحدٌ على كريم غني ويدخل بيته ولا يضيفه، فإذا لم يجد الزيادة فما زاد على غسله بالماء، وقدومه على

(1) الفتوحات المكّية 1: 498.
(2) ينظر: المصدر السابق 1: 544.
(3) المصدر السابق والصفحة نفسها.

الأحجار المبنية، فهو صاحب عناء وخيبة في قلبه، وما له سوى أجر الأعمال الظاهرة في الآخرة في الجنان، وهو الحاصل لعامة المؤمنين، فإن جاور جاور الأحجار لا العين، وإن رجع إلى بلده رجع بخفيّ حنين)[1] ولعلّ المتأمل يقف مبهورًا ومبهوتًا أمام هذا النفس العرفاني الروحي العالي في توجيه أسرار العبادات، ويكفيك من ذلك أن الجنة التي هي منتهى طلب العابدين ليست مطلبًا عند هؤلاء القوم، بل هي أمرٌ محصل لمن قام بظاهر الأعمال من الغسل والطواف والسعي وغيرها من أعمال الحج، أما القوم فغايتهم ربُّ البيت، والارتقاء بالأرواح إلى حضرة القدس الإلهي ونفحاته التي هاموا بها طوال حياتهم. ولابن عربي في فهم أسرار الحج وجميع أجزائه ما يشابه هذا النهج في فهم الأسرار الباطنية للأعمال[2].

ولمجيء الخطاب في قوله تعالى ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ﴾[3] بصيغة الجمع أسرار تُزاد على أسرار الصلاة، وما ذاك إلا (لأن العابدين من العبد كثيرون، وكل واحدٍ من العابدين يطلب العون، والمقصود بالعبادات واحد، فعلى العين عبادة، وعلى السمع والبصر واللسان واليد والبطن والفرج والرجل والقلب، ولهذا قال: (نعبد) و(نستعين)... فترجم اللسان عن الجماعة كما يتكلم الواحد عن الوفد بحضورهم بين يدي الملك)[4] ومثل هذا يُقال في معنى (السلام علينا) عند الخروج من الصلاة، فهو سلام على كل جزء من هذه الأجزاء التي كانت في رحلة مع الله سبحانه[5].

وله في فهم معنى التسليم في نهاية الصلاة وقفة رائعة، إذ إن (السلام لا يصحّ من المصلي إلا أن يكون المصلي في حال صلاته مناجيًا ربّه، غائبًا عن كل ما سوى الله من الأكوان، والحاضرين معه، فإذا أراد الخروج من الصلاة، والانتقال من تلك الحالة إلى حالة مشاهدة الأكوان والجماعة سلم عليهم سلام القادم، لغيبته عنهم في صلاته عند ربه، فإن كان المصلي لم يزل مع الأكوان والجماعة ـ إن كان في جماعة ـ فكيف يسلّم عليهم مَنْ هذه حالته؟ فإنه ما برح عنهم، فهلا استحيى هذا المصلي حيث يرى بسلامه من صلاته أنه كان عند الله في تلك الحالة)[6]. وأولى بالباحث في هذا المقام أن يسكت عن التعليق أو التحليل، وربما كان الحديث على مثل هذه المعاني إساءةً توجه إليها.

---

(1) الفتوحات المكّية 1: 544.
(2) ينظر: المصدر السابق 2: 419 ـ 588. باب الحج وأسراره.
(3) سورة الفاتحة: الآية: 5.
(4) الفتوحات المكّية 2: 72.
(5) ينظر: المصدر السابق 2: 78.
(6) المصدر السابق 2: 82 ـ 83.

ولا يختلف ابن عربي مع القول بأن سرّ السجود على التراب في الصلاة إنما هو تنبيه على التواضع الذي لا بدَّ أن يكون من العبد بين يدي الحق سبحانه، وإذهابًا للكبرياء عن قلب العبد، فالكبرياء رداء الحق الذي لا ينازعه عليه أحدٌ إلا قصمه، ولكنه يزيد على ذلك دلالات معنوية أخرى، فالمصلي أقرب ما يكون إلى الله في حال سجوده لأنه في هذه الحال يكون ساعيًا في حاجة غيره، لا في حق نفسه، فالعبد في سجوده على الأرض يكون قد جبر انكسارها الناشئ من ذلتها لوطء الذليل لها، فالأرض (ذلول) لكثرة وطء الأذلاء، ولما كان الله عند المنكسرة قلوبهم، كان التصاق وجه العبد بوجه الأرض مواساةً لها[1].

وإذا كان الزاهد قد أعرض عن الدنيا طمعًا بصلاح نفسه، فحاز لها مقامًا محمودًا ـ بحسب فهم عامة المسلمين ـ هو مقام الزهد، فإن الزهد في اصطلاح القوم يرتفع ليكون (ترك كل ما سوى الله من دنيا وآخره)[2]. فالزاهد من المسلمين يرجو بزهده في الدنيا طلب الآخرة، والزاهد من القوم أعرض عن الدنيا والآخرة، فهو لا يطلب بمعرفة الله سوى الله، وهو مشغول في طلب محبوبه عن طلب الدنيا والآخرة. وقد ذهب بعض المتصوفة حينما سئل عن الزهد إلى القول بانه (لا قدر له عندي، ما كنت زاهدًا سوى ثلاثة أيام؛ أول يوم زهدت في الدنيا، والثاني زهدت في الآخرة، وثالث يوم زهدت في كل ما سوى الله)[3].

ونرى للفقير عند ابن عربي دلالة عكسية فليس الفقير عنده مَنْ لا يملك ما يقيم به أَوَده وحاجته، بل إن أفقر الناس إلى المال أكثرهم مالًا، وذلك لأن صاحب الفقر المدقع محتاج بالضرورة إلى ما يسدّ به حاجته، ففقره ذاتي ليسَ له فيه تعمّل، والغني مع كثرة ماله بحيث لو قسمه على عمره وعمر بنيه وحفدته لكفاهم، ومع ذلك تراه يترك أهله ووطنه ويخاطر في المفاوز والبحار إلى البلاد القاصية شرقًا وغربًا أملًا في اقتناء درهم زائد على ما عنده، فهو على هذه الحال أشدّ فقرًا من الفقير صاحب الحاجة ولولا جهله ما خاطر بالأَنْفَس في طلب الأَخَس. فالفقير غنيٌّ بربه، وصاحب المال فقيرٌ بشدة طلبه للدنيا[4]. ولما كان الحال كذلك، وكان الناس متفاوتين في درجة فقرهم بحسب حاجتهم التي تدفعهم إلى السعي لسدّ ما بهم من فقر، فلا أفقر من الملوك، ولا فقر أعظم من

(1) ينظر: الفتوحات المكّية 2: 49.
(2) المصدر السابق 3: 29.
(3) المصدر السابق 3: 29.
(4) ينظر: المصدر السابق 5: 27 ـ 28.

فقرهم، لأنهم مفتقرون إلى كل ما يقوم به ملكهم من الرعية والمال[1]. ويبدو أن فكرة الفقر هذه كانت راجحة عند ابن عربي إذ نراه يذكرها في غير مقام من كتابه[2]. ويروي لنا في هذا المعنى حكاية: (قيل للسلطان صلاح الدين يوسف بن أيوب ﷺ سنة إحدى وثمانين وخمسمائة لما ذكر أبو الفتح المنجم أن ريحًا عظيمة في السنة تكون، لا تمرّ على شيءٍ إلا جعلته كالرميم، فأشار عليه بعض جلسائه أن يتخذ في الأرض سَرَبًا يكون فيه ليلة هبوب تلك الريح، فقال: ويهلك الناس؟ قيل له: نعم، فقال: إذا هلك الناس فعلى مَنْ أكون ملكًا أو سلطانًا، لا خير في الحياة بعد ذهاب الملك، دعني أموت ملكًا، والله ما فعلت)[3]. فهو في هذه الحال أشدّ فقرًا إلى الناس الذين يقوم بهم ملكه وتستمر دولته من الناس إليه وهو الملك الذي بيده مقدرات العباد، فانظر إلى فقر هذا الملك الذي فضّل أن يموت ملكًا على أن يعيش إنسانًا، فما أفقره إلى ما هو ساعٍ إليه.

وبهذا النفس ترتقي كثير من الدلالات الصوفية الروحية وتحلّق في عالم المعنى، وربما كان البحث لا ينتهي إلى قرار إذا طلبنا المزيد من الإحالات على هذه المعاني، فلا تكاد تجد موضوعًا من موضوعات الكتاب يخلو من مثل هذا التطور الذي أصاب الدلالة.

(1) ينظر: **الفتوحات المكّية** 3: 397.
(2) ينظر: المصدر السابق 8: 249.
(3) المصدر السابق 3: 397.

الخاتمة

الحمد لله كما هو أهله، والصلاة والسلام على نبيه المصطفى وآله الأطهار.

أما بعد.

فبعد أن استقر البحث إلى ما وصل إليه من فصول تعقبت المقاربات اللغوية في كتاب «الفتوحات المكّية» يأتي الحديث عن الخاتمة، التي تقف عند أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة، وهي:

1 ـ على مستوى قراءة المنهج في كتاب الفتوحات المكّية يمكن القول إن صاحب هذا المؤَلَّف الصوفي الكبير كان عُني بشكل واضح بأن يختطّ لنفسه منهجًا واضحًا فيما تعلق بتقسيم الكتاب على فصول وأبواب منتظمة لم يخرج عنها المؤلّف على طول أجزاء الكتاب، فنراه لم يغادر التقسيم الذي ذكره لنا أولًا في خطبة الكتاب ووعد أنه يسير عليه. وربما نجد ابن عربي متفردًا في هذه المسألة عن غيره من أهل التصوف، أو قل مَنْ عاصره في التأليف في الميادين المعرفية والفكرية الأخرى، فقلما نجد منهجًا واضحًا وصريحًا يذكر أولًا ويسير عليه المؤلّف إلى نهاية الكتاب.

أما على مستوى الملامح المنهجية التي انماز بها المنهج عنده، فقد وصل البحث إلى أن اعتماد الكشف والإلهام بوصفهما موجهين أساسين من موجهات المعنى، فضلًا عن اتصاف أسلوبه بالغموض تارة والوضوح تارة أخرى. وكل ذلك منه كان بإيحاء قرآني تأثر به ابن عربي وصرّح في ذلك في أكثر من مناسبة.

2 ـ وفي حضور المقاربات الصوتية والصرفية سجّل البحث عناية فائقة ومميزة بجزئيات الدرس الصوتي والصرفي واعتمادها معيارًا للوصول إلى المعنى هنا أو هناك، فضلًا عن إبداء بعض الآراء في مسائل متفرقة كان لابن عربي فيها فضل التميز، إذ لم يكن متوقعًا من مثل هذا النوع من التصانيف الاحتفال بهذه المسائل الصوتية بدرجة عالية من الدقة والحرفية، فقد كان ابن عربي يرى كما القدماء من الأصواتيين أن حروف العلة سواكن قد سبقت بحركات من جنسها، وقد كان ابن عربي دقيقًا جدًّا في وصف أصوات العلة وما سبقها من حركات،

فقد نصّ في غير موضع بأن الألف لا تكون إلا مدّية لأنها لا تأتي إلا والفتحة سابقة عليها، وهو مما لم يتحقق لأختيه الواو والياء اللتين قد تكونان مديَّتَيْن إذا سبقتا بحركة من جنسهما، أعني الضمة والكسرة، وقد تكونان حرفي لين إذا كان ما قبلهما ساكنًا. أما في وصف حركات الإعراب وأقيامها صوتيًا فإننا نجد ابن عربي يلتفت بشكل دقيق واضح إلى ما سبق إليه من رأي في ذلك، وهو القول بأن الضمة والفتحة والكسرة ما هي إلا حروف صغار عن حروف العلة، فالضمة بعض الواو، والكسرة بعض الياء، والفتحة بعض الألف، وهو مما لم يبتعد عنه الدرس الصوتي الحديث إلا في المصطلح، فالحركات عندهم (مصوتات قصيرة)، والحروف (مصوتات طويلة) ولا فرق بينهما إلا في الزمن الذي يحتاجه كل واحدٍ منهما في النطق. أما على المستوى الصرفي فقد كانت جزئيات هذا العلم حاضرة في التأويل، وقد ذهب ابن عربي باعتمادها إلى تأويل المعنى إلى ما يقارب الساحة الصوفية ويتطابق معها.

3 ـ وفي القراءة النحوية وصل ابن عربي إلى مقاربات نحوية كان بعضها غاية في الأهمية في التحليل والنظر اللغوي، فقد كان له موقف خاص من تقسيم النحاة للكلمة على فعل واسم وحرف حينما ذهب إلى أن أقسامها عنده وقومه من المتصوفة على ذات يوازي الاسم وحدث يوازي الفعل، ورابطة توازي الحرف. وقد تحرّر ابن عربي في تقسيمه هذا من القيد الذي وضع النحويون فيه أنفسهم، وأعني به دلالة الكلمة على الزمان من عدمه. فهو لا يرى لهذا المعيار قيمة كبرى في التقسيم، بل كانت الركيزة الأساس في تقسيمه هي دلالة الكلمة على الحدث من عدمها. فما لم يكن دالًّا على الحدث بأي وجه من الوجوه فهو الاسم، وما دلّ على حدث فعلًا كان أو مشتقًّا فهو الحدث، ويميّز بين هذه الأجزاء بدلالتها على الزمن المبهم والمعين. وغير ذلك فقد كانت له مع «الحال» وقفة خاصة رفض من خلالها جعل الحال فضلة زائدة عن التركيب ثم ما لبث ابن عربي في إكساء بعض المباحث النحوية ثوبًا صوفيًا على مستوى الاصطلاح، أو على مستوى توظيفها للوصول إلى المعنى.

4 ـ لقد كان السياق حاضرًا بشكل واضح وبارز في الفتوحات المكّية؛ إذ نرى ابن عربي يصرّح في مواضع متعدّدة بأهمية اعتماد القرائن في الوصول إلى المعنى والاطمئنان إلى الدلالة، ولا يمكن القبول بدلالة نصّ ما لم تنهض القرائن على هذه الدلالة. والملاحظ أن ابن عربي يطلق اصطلاح «قرائن الألفاظ» أو «القرائن اللفظية» على جميع أنواع السياقات اللغوية؛ اللفظية، وغير اللفظية، والتي يمثّلها المقام والظروف والملابسات العامة في النص، والسياق الاجتماعي والنفسي.

5 ـ وفي مستوى التطبيق نجد حضورًا واضحًا لتطبيق كثير من أركان النظرية

السياقية في الوصول إلى المعنى، وذلك بالوقوف على المعنى المقالي للنص أولًا ومثّله سياق النص القرآني الجزئي والكلي، ثم قراءة النصوص الموجهة للشريعة قرآنية وغير قرآنية في ضوء سياقها الخارجي؛ المقام والاجتماعي والعاطفي الذي كان له حضور فاعل في توجيه المعنى، وربما كان المتصوف أحوج ما يكون إلى هذا النوع من القرائن أكثر من غيره كي يحلق في سماء الدلالة من دون أن يقيده قيد أو يوقف تعدّد المعنى عنده قرينة دون غيرها.

6 ـ وفي مجال رصد المقاربات الدلالية وقف البحث عند مسائل غاية في الأهمية في النظر الدلالي، يقف في مقدّمتها حديث ابن عربي عن اللفظ والمعنى ومحاولته التوفيق بينهما، وإن غمز في موضع ما إلى ترجيح المعنى على اللفظ. وغير ذلك فقد أشار ابن عربي في بعض المواقف إلى قضية مهمة في هذا السياق، وكان الدرس الدلالي الحديث يعدّها من منجزاته، وهو ما استقر عند أصحاب النظرية الإشارية بـ «المثلث الدلالي».

7 ـ أما في بحث التعدّد الدلالي فقد وجدنا ابن عربي ينصّ صراحة على وجود مظاهر هذا التعدّد من الترادف والمشترك والتضاد، وغير ذلك فهو يلجأ إلى توجيه المعنى في ضوء القول بهذه الظواهر الدلالية. وفي التطوّر الدلالي وجد البحث أن دلالة النصوص الإسلامية قد تطوّرت عند ابن عربي كثيرًا، وقد كان هذا التطور يسير في خطين، الأول لفظي لم يعلن قطيعة تامة عن الدلالة المعجمية للألفاظ، والثاني معنوي لا تجد بينه وبين الأصل اللغوي للمفردات من وشائج. مما أضفى على الفهم الصوفي لكثير من جزئيات الشريعة تعدّدًا في الفهم كان أعلاه ذلك الفهم العرفاني الذي يحلّق في سماء المعنى ليجد في أبواب الفكر الإسلامي متسعًا للقول والتأويل الذي لا يقف عند حدٍّ ما لم يأبه الطبع السليم، وترفضه القرائن الصريحة.

من خلال كل هذه الجزئيات والمقاربات اللغوية وصل البحث إلى نتيجة كبرى مفادها أن النصّ الصوفي ممثلًا في «الفتوحات المكّية» لم يكن نصًّا مفارقًا مفارقة تامة آليات البحث في اللغة والدلالة، بل تراه ينطلق فضلًا عن مرجعياته الأخرى من مرجعية لغوية واضحة متعدّدة الصور ويحاول الوصول من خلال إعمال هذه المرجعية إلى الفهم المتجدّد، والدلالة المتطورة لكثير من مباحث الفكر الإسلامي منطلقًا في كل ذلك من النص المؤسس للثقافة الإسلامية بشكل عام وهو القرآن الكريم، ومفجرًا كثيرًا من ممكنات اللغة، وما يمكن أن تجود به، ومتوسلًا إلى ما يريد من معانٍ بكل جزئيات البحث اللغوي التي تقصّاها البحث تفصيليًّا. وبذلك يمكن أن يندفع كثير من الإشكال الذي يحوم حول النصّ الصوفي، وتبطل كثير من التهم التي

تصفه بالشطح والانفلات من إطار اللغة المؤسسة له. فالنصّ الصوفي في «الفتوحات المكّية» وإن وصل إلى ما لم يصل إليه غيره من مدارس الفكر الإسلامي، وهذه نتيجة منطقية؛ إذ لا نجد فريقًا من المسلمين إلا وهو يختلف عن الآخر فيما يذهب إليه من تأويل لنصوص الشريعة ومراداتها، ولكنه لم يكن ليفارق فيما وصل إليه أهم مرجعية من مرجعيات الوصول إلى المعنى، وإنتاج الدلالة، ونعني بها المرجعيات اللغوية، فكانت مقارباته اللغوية ضابطًا عقلانيًّا يحاول من خلاله تقييد كثير من الشطح والجنوح نحو الخيال في التفكير، ليعطي من خلال هذه المقاربات مقبولية لا يمكن تجاهلها لما ذهب إليه أهل التصوف من فهم متجدّد للشريعة وأبعادها التي لا تقف أمواجها على ساحل.

والحمد لله أولًا وآخرًا.

المصادر والمراجع

1 ـ الكتب المطبوعة:

القران الكريم.

- **أبحاث في أصوات العربية**، د. حسام النعيمي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1988م.
- **ابن عربي ومولد لغة جديدة**، د. سعاد الحكيم. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ـ بيروت. ط1، 1411هـ ـ 1991م.
- **أبو العتاهية، أشعاره وأخباره**، عني بتحقيقها د. شكري فيصل، مطبعة جامعة دمشق 1386هـ ـ 1965م.
- **الإتقان في علوم القرآن**، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي. (ت911 هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة ومطبعة المشهد الحسيني، القاهرة، 1397هـ ـ 1967م.
- **إحياء النحو**: إبراهيم مصطفى، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، 1997م.
- **أساس البلاغة**، جارالله، أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري (ت538 هـ). دار صادر، بيروت، 1399هـ ـ 1979م.
- **أسباب حدوث الحروف**، للشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا. (ت428 هـ). شرح، محمد حسان الطيان، يحيى مير علم، تقديم ومراجعة د.شاكر الفحام، الأستاذ، أحمد راتب النفاح. مطبوعات مجمع اللغة العربية. بدمشق، د.ت.
- **أسرار العربية**، أبو البركات عبد الرحمن بن محمد بن أبي سعيد الأنباري (ت 577هـ)، تحقيق: د. فخر صالح قدارة. دار الجيل ـ بيروت. ط1 1415هـ ـ 1995م.
- **أسس علم اللغة**، ماريوباي، ترجمة وتعليق، د. أحمد مختار عمر، عالم الكتب، ط 8، 1419هـ ـ 1998م.
- **الأسلوبية والأسلوب**، د. عبد السلام المسدي. الدار العربية للكتاب، ط3، د.ت.
- **اشتقاق أسماء الله**، أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي (ت337 هـ) أو (338هـ، أو 340هـ) تحقيق: د. عبد الحسين المبارك، مطبعة النعمان، النجف الأشرف، 1394 هـ ـ 1974م.

- **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، د. نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ لبنان ـ الدار البيضاء، ط4، 1996م.
- **الأصوات اللغوية**، د. إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية. د.ت.
- **الأصول في النحو**، أبو بكر محمد بن سهل بن السراج النحوي البغدادي، تحقيق: د. عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت 1408هـ ـ 1998م.
- **الأصول من الكافي**، ثقة الإسلام أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني. (328هـ) صحّحه وعلق عليه، علي أكبر الغفاري. دار الكتب الإسلامية، طهران، ط3 1388هـ.
- **الأضداد في كلام العرب**، أبو الطيب عبد الواحد بن علي اللغوي الحلبي (ت 351هـ) عني بتحقيقه: د. عزة حسن، دمشق، 1382هـ، 1963م.
- **ألف با**، أبو الحجاج يوسف أحمد البلوي (ت604 هـ) عالم الكتب، بيروت 1387هـ ـ 1967م.
- **الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين**، أبو البركات عبد الرحمن بن محمد بن أبي سعيد الأنباري (ت 577 هـ)، تحقيق، محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، دمشق.د. ت.
- **الإيضاح في شرح المفصل**، أبو عمرو بن الحاجب (ت 672 هـ)، تحقيق وتقديم د. مصطفى بناي العليلي، مطبعة العاني، بغداد، 1983م.
- **الإيضاح في علل النحو**، لأبي القاسم الزجاجي (ت337 هـ) تحقيق د.مازن المبارك، دار النفائس، بيروت، ط3، 1399هـ ـ 1979م.
- **الإيضاح في علوم البلاغة**، للخطيب القزويني (ت 739هـ)، شرح وتعليق وتنقيح، د. محمد عبد المنعم خفاجي، المكتبة الأزهرية للتراث. ط3، 1413هـ ـ 1993م .
- **بحار الأنوار**، العلم العلامة الحجة فخر الأمة المولى محمد باقر المجلسي (قدس الله سره) (ت1111 هـ) مؤسسة الوفاء ـ بيروت ـ لبنان، ط2، 1403هـ ـ 1983م.
- **البحث النحوي عند الأصوليين**، د. مصطفى جمال الدين، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، بغداد 1980م.
- **بحوث في منهج تفسير القرآن الكريم**، محمود رجبي، ترجمة: حسين صافي، ط1، بيروت، 2007م.
- **البرهان في علوم القرآن**، بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي (ت794 هـ)، تحقيق د. محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية ـ عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، ط1، 1376هـ ـ 1957م.
- **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي

(ت817 هـ) تحقيق، الأستاذ محمد علي النجار، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي ـ القاهرة، 1383هـ.

- **البيان والتبيين**، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت255 هـ) تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة ط7، 1418هـ ـ 1998م.
- **تاج العروس من جواهر القاموس**، للسيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي (ت1205 هـ) تحقيق: عبد العليم الطحاوي، مراجعة، محمد بهجة الأثري، وعبد الستار أحمد فرج، مطبعة حكومة الكويت، ط2، 1407هـ ـ 1987م.
- **تاج اللغة وصحاح العربية** (المسمى الصحاح) لأبي نصر اسماعيل بن حماد الجوهري (ت398 هـ). دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، ط4، 1426هـ ـ 2005م.
- **تاريخ النقد الأدبي عند العرب**، د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت ـ لبنان، ط4 1983م.
- **التبيان في شرح الديوان**، ديوان أبي الطيب المتنبي بشرح ابن عدلان (ت 749 هـ) المنسوب غلطًا لأبي البقاء العكبري (ت 616 هـ)، طبعه وصحّحه ووضع فهارسه: مصطفى السقا، إبراهيم الأنباري، عبد الحفيظ شلبي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، 1355هـ ـ 1936م.
- **تجاور الصوامت في العربية**، قراءة أخرى، د. جواد كاظم عناد، سلسلة إصدارات المركز الثقافي العراقي 2008م.
- **التحبير في التذكير**، عبد الكريم بن هوازن القشيري (ت465 هـ) وضع حواشيه الشيخ عبد الوارث محمد علي، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان 2005م.
- **الترادف في اللغة**، حاكم مالك لعيبي، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1980م.
- **ترجمان الأشواق**، محيي الدين بن عربي (ت638 هـ) دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1981م.
- **تطور البحث الدلالي**، دراسة في النقد البلاغي واللغوي، د. محمد حسين علي الصغير، منشورات دار الكتب العلمية، بغداد، ط1، 1408هـ ـ 1988م.
- **تطور دراسة الجملة العربية بين النحويين والأصوليين**، د. صالح الظالمي، مطبعة النجف الأشرف، ط3، 1429 هـ.
- **التطور الدلالي بين لغة الشعر ولغة القرآن الكريم**، دراسة دلالية مقارنة، عودة خليل أبو عودة، مكتبة المنار، الأردن، ط1، 1405هـ ـ 1985م.
- **التضاد في ضوء اللغات السامية**، د. ربحي كمال، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1975م.

- **التعريفات**، السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني (ت 816 هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، ط1، 1424هـ ـ 2003م.
- **تفسير أبيات المعاني من شعر أبي الطيب المتنبي**، أبو المرشد المعري(ت499 هـ) تحقيق د. مجاهد الصواف ود. محسن عجيل، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة.د. ت.
- **تفسير القرآن العظيم**، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي (ت774 هـ) تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1420هـ ـ 1999م.
- **التفسير الكبير أو (مفاتيح الغيب)**، فخر الدين محمد بن عمر الرازي، دار الكتب العلمية، ط1، 1412هـ ـ 2000م.
- **التقييد والإيضاح**، شرح مقدّمة ابن الصلاح، الحافظ زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي(ت806 هـ)، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، دار الفكر للنشر والتوزيع ـ بيروت ـ لبنان، ط1، 1389هـ ـ 1970م .
- **تنزل الأملاك من عالم الأرواح إلى عالم الأفلاك**، محيي الدين بن عربي، تحقيق، طه عبد الباقي سرور زكي عطية، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 1380هـ ـ 1961م.
- **توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأشطار**، محمد بن إسماعيل الأمير الحسيني الصنعاني (ت 1182 هـ) تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة السلفية، المدينة المنورة.د.ت .
- **التوقيف على مهمات التعاريف**، محمد عبد الرؤوف المناوي (ت 1031 هـ)، تحقيق، د. محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر، دار الفكر ـ بيروت، دمشق، ط1، 1410هـ.
- **التيسير في القراءات السبع**، الإمام أبو عمرو عثمان بن سعيد بن عثمان بن سعيد بن عمرو الداني، تحقيق: اوتو تريزل، دار النشر: دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ ط2 1404هـ ـ 1984م .
- **جامع البيان في تأويل القرآن**، محمد بن جرير الطبري، (ت310 هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ ـ 2000م.
- **الجمل**، للزجاجي (ت 337 هـ)، اعتنى بتصحيحه وشرح أبياته الشيخ ابن أبي شنب، طبع بمطبعة كوبونل بالجزائر، 1926م.
- **الحجة في القراءات السبع**، أبو عبد الله الحسين بن أحمد بن خالويه (ت 370هـ)، تحقيق: د. عبد العالم سالم مكرم، دار الشروق، بيروت، 1401هـ.
- **الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة**، زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري (ت 926 هـ)، تحقيق د. مازن المبارك، دار الفكر المعاصر، ط1، 1411هـ.
- **خرافات أدبية**، عبد الجبار داود البصري، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 2001م.

- **الخصائص**، أبو الفتح عثمان بن جني(ت392 هـ)، تحقيق، محمد علي النجار، المكتبة العلمية، د.ت.
- **الدراسات الصوتية عند علماء التجويد**، د. غانم قدوري الحمد، مطبعة الخلود، بغداد ط1، 1986م.
- **دستور العلماء، أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون**، تأليف القاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري، عرّب عباراته الفارسية، حسن هاني فحص، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، 1421هـ ـ 2000م.
- **دلائل الإعجاز**، تأليف الشيخ الإمام أبي بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني النحوي (ت471هـ أ 474هـ)، قرأه وعلق عليه: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي بالقاهرة، د.ت.
- **دلالة الألفاظ**، د. إبراهيم أنيس، مكتبة الانجلو مصرية ـ مطبعة لجنة البيان العربي، ط2، 1963م.
- **الدلالة القرآنية عند الشريف المرتضى**، د. حامد كاظم عباس، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط1 2004م.
- **دور الكلمة في اللغة**، ستيفن أولمان، ترجمه وقدّم له وعلق عليه، د. كمال محمد بشر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع ط2، القاهرة.د.ت.
- **ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي** (ت 502 هـ)، تحقيق: محمد عبده عزام، دار المعارف، مصر، ط4، 1987م.
- **ديوان امرئ القيس**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، ط5، د.ت.
- **الديوان الكبير**، ابن عربي، مكتبة المثنى، بغداد، 1945م.
- **ديوان المتنبي**، شرح أبي الحسن علي بن أحمد الواحدي النيسابوري (ت468 هـ)، مكتبة المثنى، بغداد، د. ت .
- **الردّ على النحاة**، ابن مضاء القرطبي (ت 592 هـ)، تحقيق: د. شوقي ضيف، دار المعارف، مصر، د. ت .
- **رسائل ابن عربي / كتاب الألف**، الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي (ت638هـ) دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان،د.ت.
- **الرسالة القشيرية**، للإمام أبي القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري (ت465 هـ)، تحقيق: د. عبد الحليم محمود، ود. محمود بن الشريف، دار المعارف، القاهرة.د.ت.
- **الرمز الشعري عند الصوفية**، د. عاطف جودة ناصر، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان ط3، 1983م.

- **الزينة في الكلمات العربية الإسلامية**، أبو حاتم أحمد بن حمدان الرازي (ت 322هـ) عارضه بأصوله وعلق عليه: حسين فيض الله الهمداني، مطبعة الرسالة، القاهرة، 1958م.
- **السبعة في القراءات**، أبو بكر أحمد بن موسى بن العباس بن مجاهد البغدادي، (ت 324 هـ) تحقيق: د. شوقي ضيف، دار المعارف، مصر، ط2، 1400هـ.
- **سرّ صناعة الإعراب**، تأليف إمام العربية أبي الفتح عثمان بن جني (ت392 هـ)، دراسة وتحقيق د. حسن هنداوي، دار القلم، دمشق ط2، 1413هـ ـ 1993م.
- **سرّ الفصاحة**، ابن سنان الخفاجي (ت 466 هـ)، شرح وتعليق، عبد المتعال الصعيدي، مطبعة محمد علي صبيح، ط1، 1969م.
- **الشافية في علم التصريف**، جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمر الدويني النحوي المعروف بابن الحاجب (ت 646 هـ)، تحقيق، حسن أحمد العثمان، المكتبة المكّية، مكة، ط1، 1415هـ ـ 1995م.
- **شرح ابن عقيل**، بهاء الدين بن عبد الله بن عبد الرحمن (ت769 هـ) على ألفية بن مالك، جمال الدين محمد بن عبد الله (ت672 هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة دار التراث، القاهرة. 1419هـ ـ 1998م.
- **شرح ابن الناظم على ألفية ابن مالك**، تأليف ابن الناظم أبي عبد الله بدر الدين محمد بن الإمام جمال الدين محمد بن مالك (ت686 هـ) تحقيق، محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان ـ ط1، 1420هـ، 2000م.
- **شرح التسهيل، تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد**، تأليف، جمال الدين عبد الله بن عبد الله بن مالك (ت672 هـ) تحقيق، محمد عبد القادر عطا، طارق فهمي السيد، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان ط1، 1422هـ ـ 2001م.
- **شرح ديوان الحماسة**، لأبي علي أحمد بن محمد بن الحسن المرزوقي (ت421 هـ) نشره: أحمد أمين، وعبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت.د.ت.
- **شرح ديوان المتنبي**، وضعه عبد الرحمن البرقوقي، دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان، 1407هـ ـ 1986م.
- **شرح الرضي على الكافية**، رضي الدين محمد بن الحسن الاسترابادي (686 هـ)، تحقيق يوسف حسن عمر، منشورات جامعة قار يونس، بنغاري، ط2، 1996م.
- **شرح شافية ابن الحاجب**، تأليف الشيخ رضي الدين بن الحسن الاسترابادي (ت686هـ). مع شرح شواهده للعالم الجليل عبد القادر البغدادي صاحب خزانة الأدب (ت 1093 هـ) حققها، وضبط غريبها، وشرح مبهمتها الأساتذة: محمد نور الحسن، محمد الزقراف، محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان 1402هـ ـ 1982م.

- **شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب**، عبد الله جمال الدين بن هشام الأنصاري(ت761 هـ)، تحقيق: عبد الغني الدقر، الشركة المتحدة للتوزيع، دمشق، 1404هـ ـ 1984م.
- **شرح العقائد النسفية**، سعد الدين التفتازاني (ت792 هـ)، المطبعة العثمانية، 1310هـ.
- **شرح قطر الندى وبل الصدى**، أبو محمد عبد الله جمال الدين بن هشام الأنصاري، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة ط11، 1383هـ.
- **شرح اللمع**، ابن برهان العكبري، عبد الواحد علي الأسدي (ت 456هـ) تحقيق، فائز فارس، السلسلة التراثية، الكويت ط1، 1404هـ ـ 1984م.
- **شرح مشكلات الفتوحات المكّية**، عبد الكريم بن إبراهيم الجبلي (ت826 هـ). تحقيق: د.يوسف زيدان، دار الأمين للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1419هـ ـ 1999م.
- **شرح المكودي على ألفية ابن مالك**، أبو زيد عبد الرحمن بن علي بن صالح المكودي (ت807 هـ) تحقيق د. فاطمة الراجحي، جامعة الكويت 1993م.
- **الشعر الصوفي حتى أفول مدرسة بغداد وظهور الغزالي**، عدنان حسين العوادي، الجمهورية العراقية، وزارة الثقافة والإعلام، دار الرشيد للنشر، 1979م.
- **شعر قيس بن زهير**، تحقيق د. عادل جاسم البياتي، مطبعة الآداب، النجف 1972م.
- **شعرية النص الصوفي في الفتوحات المكّية لمحيي الدين بن عربي**، د. سحر سامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب 2005م.
- **الصاحبي في فقه اللغة ومسائلها وسنن العرب في كلامها**، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت 395 هـ)، حقّقه وضبط نصوصه وقدّم له الدكتور عمر فاروق الطباع، مكتبة المعارف، بيروت ـ لبنان، ط1، 1414هـ، 1993م.
- **الصلة بين التصوف والتشيع**، د. كامل مصطفى الشبلي، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، د. ت.
- **الطراز**، للإمام يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم العلوي (ت705 هـ)، تحقيق: د.عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية، صيدا ـ بيروت ط1، 1423هـ ـ 2002م.
- **علم الحروف في الإسلام**، بيير لوري، ترجمة، داليا الطوخي، الهيئة المصرية العامة للكتاب ط1، 2006م.
- علم الدلالة، د. أحمد مختار عمر، مؤسسة الخليج للطباعة والنشر، الكويت، ط1، 1402هـ ـ 1982م.
- علم الدلالة، أ. ف. بالمر، ترجمة: مجيد عبد الحليم الماشطة، منشورات الجامعة المستنصرية، 1985م.

- **علم الدلالة**، جون لاينز، ترجمة: مجيد عبد الحليم الماشطة وحليم حسين فالح، وكاظم حسين باقر، منشورات كلية الآداب، جامعة البصرة 1980م.
- **علم الدلالة أصوله ومباحثه في التراث العربي**، منقور عبد الجليل، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001م.
- **علم اللغة**، د. علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر للطباعة والنشر- ط6، 1387هـ - 1967م.
- **علم اللغة الاجتماعي**، د. هدسن، ترجمة د. محمود عبد الغني عياد، مراجعة د.عبد الأمير الأعسم، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط1، 1987م.
- **علم اللغة بين التراث والمناهج الحديثة**، د. محمود فهمي حجازي، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1970م.
- **علم اللغة العام**، دي سوسير، ترجمة: د. يوئيل يوسف عزيز، مراجعة النص العربي: د. مالك يوسف المطلبي، دار الكتب للطباعة والنشر، الموصل، 1980م.
- **علم المعنى، الذات، التجربة، القراءة**، د. رحمن غركان، دار الرائي للدراسات والترجمة والنشر، ط1، 2008م.
- **عوارف المعارف**، لشهاب الدين أبي حفص عمر بن محمد بن عبد الله السهروردي البغدادي (ت632 هـ) ضبطه وصحّحه: محمد عبد العزيز الخالدي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 1420هـ - 1999م.
- **فتح المغيث**، شرح ألفية الحديث، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاويّ، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان ط1، 1403هـ.
- **الفتوحات المكّية**، أبو بكر محيي الدين محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الحاتمي المعروف بابن عربي (ت638هـ) ضبطه وصحّحه ووضع فهارسه، أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط2، 1427هـ - 2006م.
- **الفتوحات المكّية**، محيي الدين بن عربي، تحقيق وتقديم: عثمان يحيى، تصدير ومراجعة: د. إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2، 1405هـ- 1985م.
- **الفتوحات المكّية**، أبو عبد الله محمد بن علي المعروف بابن عربي (ت638 هـ)، دار صادر، بيروت، د. ت.
- **الفروق اللغوية**، أبو هلال العسكري (ت 395 هـ)، عني بنشره، مكتبة القدسي، حسام الدين القدسي، القاهرة.د.ت.
- **فصوص الحكم**، للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي (ت 638 هـ)، تحقيق، أبو العلا عفيفي، منشورات مكتبة دار الثقافة - العراق - نينوى ط2، 1409هـ - 1989م.

- **فصول في فقه العربية**، د. رمضان عبد التواب، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط1، 1977م.
- **فقه اللغة العربية**، د. كاصد ياسر الزيدي، دار الكتاب للطباعة والنشر، جامعة الموصل، 1407ه ـ 1987م.
- **فلسفة التأويل؛** دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، د. نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط6، 2007م.
- **في البحث الصوتي عند العرب**، د. خليل إبراهيم العطية، الموسوعة الصغيرة، منشورات دار الجاحظ للنشر، بغداد، 1983م.
- **في بناء الجملة العربية**، د. محمد حماسة عبد اللطيف، دار القلم، الكويت، ط1، 1402هـ ـ 1982م.
- **في التصوف الإسلامي وتاريخه**، رينولد. أ. نيكلسون، ترجمة: أبو العلا عفيفي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1956م.
- **في النحو العربي**، نقد وتوجيه، د. مهدي المخزومي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط2، 2005م.
- **القراءة والحداثة، مقاربة الكائن والممكن في القراءة العربية**، حبيب مونسي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 2000م.
- **قضايا نحوية**، د. مهدي المخزومي، المجمع الثقافي، أبو ظبي. 1424هـ ـ 2002م.
- **القواعد والإشارات في أصول القراءات**، أحمد بن محمد بن أبي الرضا الحموي (ت791 هـ)، تحقيق، د. عبد الكريم محمد الحسن بكّار، دار القلم، دمشق، ط1، 1406هـ ـ 1986م.
- **قوت القلوب**، أبو طالب المكي (ت386هـ) تحقيق: د. عبد المنعم الحنفي، دار الرشيد، القاهرة، ط1، 1412هـ ـ 1991م.
- **الكامل في اللغة والأدب**، أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، عارضه بأصوله وعلق عليه، محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة ط3، 1417هـ ـ 1997م.
- **الكبريت الأحمر في علوم الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي**، لعبد الوهاب بن أحمد الشعراني (ت973 هـ)، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، د. ت.
- **كتاب سيبويه**، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر(ت 180هـ)، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1408هـ ـ 1988م.
- **كتاب الصناعتين: الكتابة والشعر**، أبو هلال العسكري، تحقيق: علي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت 1406هـ، 1986م.
- **الكليات، معجم المصطلحات والفروق اللغوية**، لأبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي

(ت 1094 هـ). قابله على نسخة خطية وأعدّه للطبع ووضع فهارسه: د. عدنان درويش، ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت ـ لبنان، ط2، 1419 هـ ـ 1998م.

- **اللباب في علل البناء والإعراب**، أبو البقاء عبد الله بن الحسين العكبري(ت 616 هـ)، تحقيق د. عبد الإله النبهان، دار الفكر ـ بيروت ط1، 1416هـ ـ 1995م .
- **لسان العرب**، ابن منظور الأفريقي المصري(ت711هـ)، دار صادر، بيروت، د.ت.
- **اللسانيات واللغة العربية**، نماذج تركيبة دلالية، الكتاب الأول،الفاسي الفهري، مشروع النشر المشترك، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، دار توبقال للنشر.د.ت .
- **لطائف الإشارات**، عبد الكريم بن هوازن القشيري (ت465 هـ) قدّم له وحقّقه وعلّق عليه د. إبراهيم بسيوني، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر 1390هـ ـ 1971م
- **لطائف الإشارات لفنون القراءات**، شهاب الدين القسطلاني (ت923 هـ) تحقيق وتعليق الشيخ عامر سيد عثمان. ود. عبد الصبور شاهين، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة 1392هـ ـ 1972م.
- **اللغة**، فندريس، تعريب: عبد الحميد الدواخلي، ومحمد القصاص، مطبعة لجنة البيان العربي، القاهرة، 1950م.
- **اللغة العربية معناها ومبناها**، د. تمام حسان، عالم الكتب ط3، 1418هـ ـ 1998م.
- **اللغة والتأويل، مقاربات في الهرمينيوطيقيا الغربية والتأويل العربي**، عمارة ناصر، دار الفارابي، بيروت ـ لبنان ط1، 1428هـ ـ 2007م .
- **اللغة والمعنى والسياق**، جون لاينز، ترجمة: د. عباس صادق الوهاب، مراجعة د. يوئيل عزيز يوسف، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط1، 1987م.
- **اللفظ والمعنى في التفكير النقدي والبلاغي عند العرب**، د. الأخضر جمعي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001م.
- **اللمع في التصوف**، أبو نصر عبد الله بن علي السراج الطوسي، اعتنى نسخه وتصحيحه، فولد آلن نيكلسون، طبع في مطبعة بريل في مدينة ليدن 1914م.
- **اللمع في العربية**، أبو الفتح عثمان بن جني (ت 392)، تحقيق: فائز فارس، دار الكتب الثقافية، الكويت 1982م.
- **اللهجات العربية**، د. إبراهيم أنيس، دار الفكر العربي، مطبعة الرسالة.د.ت.
- **المحكم والمحيط الأعظم في اللغة**، علي بن إسماعيل بن سيدة (ت458 هـ)، تحقيق، د. مراد كامل، مصطفى السقا، د. حسين نصار وآخرين ط1، 1392هـ، 1972م.
- **مختصر المعاني**، سعد الدين التفتازاني (ت792 هـ)، منشورات دار الفكر، قم، ط1، 1411 هـ .

- **مُرشد القارىء إلى تحقيق معالم المقارئ**، عبد العزيز بن علي السماني المعروف بابن الطحان (ت560 هـ) تحقيق: د. حاتم صالح الضامن،دار البشير، عمان، الأردن، ط1 1419هـ ـ 1999م.
- **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، عبد الرحمن جلال الدين السيوطي (ت911 هـ). شرحه وضبطه وصحّحه وعنون موضوعاته وعلق حواشيه، محمد أحمد جواد المولى، محمد أبو الفضل إبراهيم، علي محمد البجاوي، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط3، د. ت.
- **مسائل خلافية في النحو**، أبو البقاء العكبري(ت 616 هـ)، تحقيق: محمد خير الحلواني، دار الشرق العربي ـ بيروت ط1، 1412هـ ـ 1992م.
- **المسلسل في غريب لغة العرب**، أبو الطاهر محمد بن يوسف بن عبد الله التميمي (ت 538هـ) قدّم له وحقّقه وعلق عليه الأستاذ محمد عبد الجواد، وراجعه الأستاذ إبراهيم الدسوقي السبطي، وزارة الثقافة والإرشاد، الإقليم الجنوبي، د. ت .
- **المشوف المعلم في ترتيب الاصطلاح على حروف المعجم**، أبو البقاء عبد الله بن الحسين العكبري (ت616 هـ) تحقيق، ياسين محمد السواس، مطبوعات جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية 1403هـ ـ 1983م.
- **المصباح المنير**، أحمد بن محمد بن علي الفيومي المقرئ (ت770 هـ)، مكتبة لبنان، 1987م.
- **المصطلح النحوي**، دراسة نقدية تحليلية، د. أحمد عبد العظيم عبد الغني، دار الثقافة للنشر والتوزيع، مصر، 1410هـ ـ 1990م.
- **معاني القرآن**، تأليف أبي زكريا يحيى بن زياد الفرّاء (ت207 هـ)، تحقيق، أحمد يوسف نجاتي، ومحمد علي النجار. دار السرور، د.ت.
- **معاني النحو**، د. فاضل صالح السامرائي. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1423هـ ـ 2003م.
- **المعجم الفلسفي**، بالألفاظ العربية والفرنسية والانكليزية واللاتينية، د. جميل صليبيا، دار الكتاب اللبناني. د.ت
- **معجم المصطلحات البلاغية والنقدية وتطورها**، د. أحمد مطلوب، مطبعة المجمع العلمي العراقي 1043هـ ـ 1983م.
- **المعجم المفصل في علوم اللغة**، الألسنيات،د. محمد التونجي، والأستاذ راجي الأسمر. مراجعة د.أميل يعقوب. دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، 1421هـ ـ 2001م.
- **المعجم المفصل في النحو العربي**، د. عزيزة فوّال بابتي، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط1، 1413هـ ـ 1992م.

- **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، جمال الدين بن هشام الأنصاري (ت761 هـ)، حقّقه وعلق عليه، د. مازن المبارك، محمد علي حمد الله، راجعه، سعيد الأفغاني، دار الفكر ـ بيروت ط6، 1985م.
- **مفردات ألفاظ القرآن**، العلامة الراغب الأصفهاني (المتوفى في حدود425 هـ)، تحقيق، صفوان عدنان داودي، منشورات طليعة النور، قم، ط2.
- **المقتضب**، صنعة أبي العباس محمد بن يزيد المبرد (ت 285 هـ)، تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة 1415هـ ـ 1994م.
- **مقدّمة في علمي الدلالة والتخاطب**، د. محمد يونس علي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت ـ لبنان. ط1، 2004م.
- **المقنع في علوم الحديث**، سراج الدين عمر بن علي بن أحمد الأنصاري، تحقيق: عبد الله بن يوسف الجديع. دار نور للنشر، السعودية ط1، 1413هـ.
- **مقومات عمود الشعر**، الأسلوبية في النظرية والتطبيق، د. رحمن غركان، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2004م.
- **المنتخب في غريب كلام العرب**، لأبي الحسن علي بن الحسن الهنائي المعروف بكراع النمل (ت310 هـ) تحقيق، د. محمد بن أحمد العمري، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية ط1، 1409هـ ـ 1989م.
- **منهاج البلغاء وسراج الأدباء**، صنعة أبي الحسن حازم القرطاجي (ت684 هـ)، تقديم وتحقيق: محمد الحبيب بن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت ـ لبنان. د.ت.
- **منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث**، د. علي زوين، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد. ط1، 1986م.
- **المنهج الصوتي للبنية العربية**، رؤية جديدة في الصرف العربي، د. عبد الصبور شاهين، مؤسسة الرسالة، بيروت 1400هـ ـ 1980م.
- **الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري**، لأبي القاسم الحسن بن بشر الآمدي (ت370 هـ) تحقيق، السيد أحمد صقر، ط4، دار المعارف.
- **المواقف والمخاطبات**، محمد بن عبد الجبار النفري (ت 354 هـ)، تصحيح آرثر يوحنا أربري، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة 1934م.
- **موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي**، د. رفيق العجم، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، ط1، 1999م.

- **النثر الصوفي**، دراسة فنية تحليلية، د. فائز طه عمر، دار الشؤون الثقافية العامة، ط1، بغداد 2004م.
- **نحو القلوب الصغير**، أبو القاسم عبد الكريم القشيري (ت465 هـ)، قدّم له، وحقّقه، وعلق عليه د. أحمد علم الدين النجدي، الدار العربية للكتاب، ليبيا ـ تونس 1397هـ ـ 1977م.
- **نحو وعي لغوي**، د. مازن مبارك، مؤسسة الرسالة، الكويت. د. ت.
- **النشر في القراءات العشر**، أبو الخير محمد بن محمد المعروف بابن الجزري (ت 833 هـ)، أشرف على تصحيحه ومراجعته علي محمد الضباع، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان.
- **نضرة الإغريض في نصرة القريض**، المظفر بن الفضل العلوي(ت656 هـ)، تحقيق د. نهى عارف الحسن، مطبوعات مجمع اللغة العربي، دمشق 1396هـ ـ 1976م
- **النظام في شرح شعر المتنبي وأبي تمام**، لأبي البركات شرف الدين المبارك بن أحمد الأربلي المعروف بابن المستوفي (ت637 هـ). دراسة وتحقيق د.خلف رشيد نعمان، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد. ط1، 1991م.
- **نظرات في الجملة العربية**، د. كريم حسين ناصح، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان ط1، 1425هـ ـ 2005م.
- **نظرية المعنى في الدراسات النحوية**، د. كريم حسين ناصح. دار صفاء للنشر والتوزيع ـ عمان ط1، 1427هـ ـ 2006م.
- **نقد الشعر**، أبو الفرج قدامة بن جعفر البغدادي (ت337 هـ) تحقيق، محمد عبد المنعم خفاجي، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت.
- **النكت على مقدّمة ابن صلاح**، للزركشي؛ بدر الدين أبي عبد الله محمد جمال الدين بن عبد الله بن بهادر، تحقيق، د. زين العابدين بن محمد، الناشر: أضواء السلف، الرياض 1419هـ ـ 1998م.
- **النكت في تفسير كتاب سيبويه وتبيين الخفي من لفظه وشرح أبياته وغريبه**، تأليف، أبي الحجاج يوسف بن سليمان بن عيسى الأعلم الشمري (ت476 هـ) دراسة وتحقيق، الأستاذ رشيد بلحبيب، المملكة المغربية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية 1420هـ ـ 1999م.
- **النكت والعيون**، تفسير الماوردي، تصنيف أبي الحسن علي بن محمد حبيب الماوردي البصري (ت450 هـ) راجعه وعلق عليه السيد عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، مؤسسة الكتاب الثقافية، بيروت لبنان.
- **هكذا تكلم ابن عربي**، د. نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب ط3، 2006م.

- **همع الهوامع شرح جمع الجوامع**، تأليف الإمام جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت911 هـ) تحقيق: عبد الحميد هنداوي، المكتبة التوفيقية، مصر.
- **الوساطة بين المتنبي وخصومه**، للقاضي علي بن عبد العزيز الجرجاني(ت 366هـ)، تحقيق وشرح، محمد أبو الفضل إبراهيم، علي محمد البجاوي، المكتبة العصرية ـ صيدا ـ بيروت، ط1، 1427هـ ـ 2006م.
- **وصف اللغة العربية دلاليًا في ضوء مفهوم الدلالة المركزية**، دراسة حول المعنى وظلال المعنى، محمد محمد يونس علي، منشورات جامعة الفاتح، الجماهيرية الليبية، د. ت.

2 ـ الرسائل الجامعية:

- **البحث الدلالي في تفسير لطائف الإشارات**، عقيل عكموش عبد، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة القادسية، 1422هـ ـ 2001م.
- **توجيه القراءات القرآنية في كتب معاني القرآن**، جواد كاظم عناد، أطروحة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة بغداد 1995م.
- **جهود علماء العربية، دراسة في المصوتات في ضوء الدرس الصوتي الحديث**، حسين خلف صالح الجبوري، رسالة ماجستير، كلية التربية ـ جامعة تكريت، 1424هـ ـ 2003م.
- **الدلالة النفسية للألفاظ في القرآن الكريم**، محمد جعفر محيسن، أطروحة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة القادسية، 1423هـ ـ 2002م.
- **العلم في القرآن الكريم، دراسة لغوية**، حسين عيدان مطر، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة القادسية، 2000م.

3 ـ البحوث المنشورة في الدوريات:

- الإنباء في تجويد القرآن، أبو الأصبغ بن الطحان (560هـ) تحقيق، د. حاتم صالح الضامن، **مجلة مجمع اللغة العربية الأردني** العدد 61، السنة الخامسة والعشرون، تموز 2001م
- الخطاب الآيديولوجي والاختلاف اللغوي، باختين، ترجمة: محمود درويش، بحث منشور في **مجلة آفاق عربية**، أيار، السنة الخامسة عشرة، 1990م.
- الدرس اللغوي عند المتصوفة «التحبير في التذكير أنموذجًا»، عقيل عكموش عبد، **مجلة جامعة كربلاء**، المجلد الرابع، العدد الثالث، أيلول 2006م.
- الدلالة النفسية في سورة مريم، عقيل عكموش عبد، **مجلة القادسية في الآداب والعلوم التربوية**، المجلد السادس، العددان 3 ـ 6، لسنة 2007م.
- رأي في تقسيم الكلمة، د. مصطفى جمال الدين، **مجلة تراثنا**، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم المشرفة، العدد الأول، السنة الثانية، محرم الحرام 1407هـ.

- الرمز في الأدب الصوفي، أحمد أمين، **مجلة الرسالة المصرية** الصادرة عن لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، السنة الرابعة، العدد131، 1936م
- السياق في الفكر اللغوي عند العرب، د. صاحب أبو جناح .**مجلة الأقلام**، السنة السابعة والعشرون، العددان 3 ـ 6، آذار ـ نيسان، 1992م.
- شرح المشكل من شعر المتنبي، لابن القطاع الصقلي (ت515 هـ)، تحقيق د.محسن غياض، **مجلة المورد**، المجلد السادس، العدد الثالث، 1977م وهو عدد خاص بأبي الطيب المتنبي.
- ظلال المعنى بين الدراسات التراثية وعلم اللغة الحديث، د. علي زوين، **مجلة آفاق عربية**، العدد الخامس، لسنة 1990م.
- الفتوحات المكّية لابن عربي، د. ابو العلا عفيفي، مقال **بسلسلة تراث الإنسانية**، المجلد الأول.
- ما معنى نظرية المعنى عند فيرث، جون لاينز، ترجمة: د. عبد الكريم مجاهد، **آفاق عربية**، السنة الخامسة عشرة، العدد الثاني عشر، كانون الأول 1990. جمادى الثانية 1411هـ.
- المجال الدلالي بين كتب الألفاظ والنظرية اللغوية الحديثة، د. علي زوين، **مجلة آفاق عربية**، السنة السابعة عشرة، العدد الأول، كانون الثاني 1992م.
- مفهوم المرجعية وإشكالية التأويل في تحليل الخطاب الأدبي، د. محمد خرماش، **مجلة الموقف الثقافي**، العدد التاسع، 1997، دار الشؤون الثقافية العامة.



المقاربة اللغوية في الخطاب الصوفي

لما لم يكن كتاب «الفتوحات المكية» كتاباً لغوياً متخصصاً في البحث في جزئيات اللغة ومشكلاتها، بل اتخذ من ذلك كله قنطرةً للوصول إلى ما يريد من دلالات صوفية عرفانية. مغتنماً الفرصة هنا أو هناك لإبداء رأيه الخاص، أو رأي أصحابه من المتصوفة بهذه المسألة اللغوية أو تلك. لذلك اخترنا أن يكون عنوان ممارساته اللغوية بـ«المقاربة اللغوية»، انطلاقاً من أن المقاربة في مفهومها العام اعتماد منهج لا يشك بصلاحه من حيث هو، ولكن لا يمكن القطع بالوصول من خلاله إلى نتائج متوقعة تفرضها طبيعة المنهج، فالبحث عن الدلالة وتدعيمها باعتماد القراءة اللغوية بجزئياتها المختلفة منهجٌ لا يشك بصلاحه - إلى حدٍّ بعيد - ولكننا علينا ألا نتوقع من ابن عربي وصوله إلى ما وصل غيره إليه من الدلالة، أو ما يتوقع الوصول إليه باعتماد اللغة منهجاً إجرائياً، ولذلك يمكن القول بأن المقاربة اللغوية تنصف المتصوفة وتدرك كثيراً من مكونات خطابهم، فهم يستعملون جميع الآليات اللغوية المعروفة، والتي إن أنكرناها عليهم، فإن خطابهم أو فهمه يكتنفه الغموض، وتصبح دلالته معرضة للاجتهاد والشطح في التأويل، والذهاب بنصوصهم إلى أبعد ما ذهبت إليه من دلالة.

ISBN 978-614-404-385-1